



مركز دراسات الوحدة العربية

الفكر الفلسفي المعاصر في لبنان

لطيف الياس لطيف
مشير باسيل عون
نادر البزري
ناصر قزي
هدى نعمة
وجيه قانصو

جورج يرق
جوزف مملوف
جيرار جهامي
سايد مطر
شارل شرتوني
فريد غيث

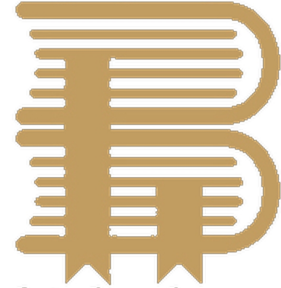
أنطوان سيف
باسل ف. صالح
باسم الراعي
بسكال لحود
جان - بيار نخله
جمال نعيم

تحرير: مشير باسيل عون



مركز دراسات الوحدة العربية

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه بديل < mktba.net

الفكر الفلسفي المعاصر في لبنان

لطيف الياس لطيف

جورج يرق

أنطوان سيف

مشير باسيل عون

جوزف معلوف

باسل ف . صالح

نادر البزري

جيرار جهامي

باسم الراعي

ناصر قزي

سايد مطر

بسكال لحدود

هدي نعمة

شارل شرتوني

جان - بيار نخله

وجيه قانسو

فريد غيث

جمال نعيم

تحرير : مشير باسيل عون

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الفكر الفلسفي المعاصر في لبنان/أنطون سيف... [وآخ.]: تحرير مشير باسيل عون.

٥١٢ ص.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-773-5

١. الفلسفة - لبنان. ٢. الفلسفة اللبنانية. ٣. الفلاسفة اللبنانيون.

أ. سيف، أنطون. ب. عون، مشير، باسيل (محرر).

181.9

العنوان بالإنكليزية

Contemporary Philosophical Thought in Lebanon

Edited by Monchir Bassil Aoun

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة

عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية "بيت النهضة"، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: "مرعبي" - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

email: info@caus.org.lb

يمكنكم شراء كتب المركز عبر موقعنا الإلكتروني

<http://www.caus.org.lb>

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الثاني/يناير ٢٠١٧

المحتويات

مقدمة عامة : الفلسفة في لبنان: أحوالها وخصائصها ومسائلها

١١ وإسهاماتها ومصانيرها مشير باسيل عون

الفصل الأول : شارل مالك (١٩٠٦ - ١٩٨٧)

٣٩ الحرية في أصلها الأنطولوجي ومعناها النهيوي سايد مطر

٤٣ أولاً : قضية حقوق الإنسان وأصولها ثانياً : إعادة تصويب الفلسفة الغربية

٥٣ ثالثاً : يسوع المسيح غاية التاريخ والإنسان

٦٤ خاتمة : التراث بين المنهج والأيدولوجيا

الفصل الثاني : حسين مروّة (١٩١٠ - ١٩٨٧) الماركسيّة والتراث الفلسفيّ

٧٣ العربيّ - الإسلاميّ لطيف الياس لطيف

٧٣ أولاً : في نشأته ومؤلفاته ثانياً : منهجه في دراسة التراث

٧٦ ثالثاً : في تطبيقات المنهج خاتمة : التراث بين المنهج والأيدولوجيا

٨٢ خاتمة : التراث بين المنهج والأيدولوجيا

٩٦ خاتمة : التراث بين المنهج والأيدولوجيا

الفصل الثالث : جيروم غيث (١٩١١ - ١٩٧٨)

١٠١ الحقيقة بين الواقعيّة والمثاليّة فريد غيث

١٠١ أولاً : سيرته الفكرية ومساره العلميّ ثانياً : منطلقاته وأهدافه الفلسفيّة

١٠٢ ثالثاً : منطلقاته وأهدافه الفلسفيّة

الفصل الرابع : رينه حبشي (١٩١٥ - ٢٠٠٣): فيلسوف الشخصية المشرقية

- ١١٧ ورائد التقارب بين ضفتي البحر المتوسط جوزف معلوف
- ١١٨ أولاً : حياة رينه حبشي
- ١١٩ ثانياً : جردة فلسفية للقرن العشرين
- ١٢٣ ثالثاً : القيم المتوسطية

الفصل الخامس : كمال يوسف الحاج (١٩١٧ - ١٩٧٦):

- ١٣٣ فيلسوف العروبة ولبنان ناصيف قزي
- ١٣٤ أولاً : حياته ومؤلفاته
- ١٣٧ ثانياً : مسار الحاج الفلسفي
- ١٣٩ ثالثاً : نظام الحاج الفلسفي بين الجوهر والوجود
- ١٤٥ رابعاً : ردودٌ وتعليقاتٌ على فلسفة كمال الحاج

الفصل السادس : بولس الخوري (١٩٢١ - ...)

- ١٦٧ في تأصيل المحدودية الإنسانية مشير باسيل عون
- ١٦٩ أولاً : الإسهام الفلسفي الأول: الاضطلاع الحضيف بمحدودية الوجود.....
- ثانياً : الإسهام الفلسفي الثاني: الاعتراف بالتسامي تجاوزاً مطّرداً
- ١٧٦ إلى المعنى
- ثالثاً : الإسهام الفلسفي الثالث: إنهاض الثقافة العربية بالتوفيق
- ١٨٧ بين جوهر أصالتها وجوهر الحداثة

الفصل السابع : فريد جبر (١٩٢١ - ١٩٩٣)

- ١٩٧ أصول التحقيق الفلسفي جبرار جهامي
- ١٩٩ أولاً : منطلقاته الفكرية وتطلّعاته الفلسفية
- ٢٠٤ ثانياً : مسارات الفكر العربي الحديث
- ٢٠٦ ثالثاً : نحو تحقيق فلسفي إنساني

الفصل الثامن : ماجد فخري (١٩٢٣ - ...): في تفعيل الفكر العربي المعاصر

- ٢١٣ عبر تحليل مصادره الفلسفية الكلاسيكية نادر البزري
- ٢١٤ أولاً : الملامح الأساسية في إسهام ماجد فخري الفلسفي
- ٢٢١ ثانياً : التجربة الفلسفية في عمق متطلّباتها

الفصل التاسع : الأب إتيان صقر (١٩٣٥ - ١٩٩٤)

- ٢٢٩ قراءة في فلسفته الإنسانية هدى نعمة
- ٢٢٩ أولاً : حياته وأعماله
- ٢٣٢ ثانياً : فلسفة إتيان صقر في أبرز ما تناوله من مواضيع

الفصل العاشر : جوزف أبو رزق (١٩٣٦ - ٢٠١٤)

- ٢٤٥ العلاقة المأزومة بين الوجود والوعي جان - بيار نخله
- ٢٤٦ أولاً : فلسفة مبتكرة
- ٢٤٨ ثانياً : اعتماد المنهج الاستقرائي
- ٢٤٩ ثالثاً : المفاهيم الأساسية لفلسفته
- ٢٥٤ رابعاً : نشأة الحضارة
- ٢٥٧ خامساً : فلسفة ذات آفاق أصيلة

الفصل الحادي عشر : أنطون حميد موراني (١٩٣٠ - ٢٠١٢)

- ٢٦٥ الحقيقة والصيرورة التاريخية والتأويل باسم الراعي
- ٢٦٦ أولاً : الحقيقة
- ٢٧٠ ثانياً : السياسة
- ٢٧٤ ثالثاً : الثقافة
- ٢٧٧ رابعاً : الدين

الفصل الثاني عشر : بشارة صارجي (١٩٣٠ -)

- ٢٨٣ في فلسفة الوصال الإنساني مشير باسيل عون
- ٢٨٥ أولاً : فلسفة الإنسان في وجوده الذاتي
- ٢٨٩ ثانياً : فلسفة الإنسان في علاقته بالآخر
- ٢٩٥ ثالثاً : فلسفة الإنسان في إيمانه بالمطلق
- ٣٠٠ رابعاً : فلسفة الإنسان في انتمائه اللبناني
- ٣٠٩ خامساً : الإيمان بالإنسان

الفصل الثالث عشر : مهدي عامل (١٩٣٦ - ١٩٨٧): شروط أوليّة لإمكان

- ٣١٣ القول الفلسفي الماركسي بالعربية باسل ف. صالح
- ٣١٤ أولاً : البداهة في ضرورة أن يكون المثقف ثائراً أو لا يكون
- ٣١٧ ثانياً : مشروع مهدي عامل النقدي

- ٣٢٥ ثالثاً : نمط الإنتاج الكولونياليّ: نقطة ارتكاز مشروع مهدي عامل
- رابعاً : التاريخ في تمرّله: ابن خلدون، نقض التماثليّة الهيغليّة والوضعيّة،
- ٣٢٧ عقم مشكلة التقدّم والتخلّف
- خامساً : العودة إلى لبنان: الطائفة، الدولة الطائفية، ونقد منهجيّ
- ٣٣٣ ديكارت وماكس فيبر

الفصل الرابع عشر : عادل ظاهر (١٩٣٩ -)

- ٣٤٣ فيلسوف العلمانيّة في الثقافة العربيّة أنطوان سيف
- ٣٤٥ أولاً : «ما هي العلمانيّة؟»
- ٣٤٨ ثانياً : معنى «الأُسس الفلسفيّة للعلمانيّة»
- ٣٤٩ ثالثاً : استقلاليّة العقل
- ٣٥٣ رابعاً : في الإشكاليّة الفلسفيّة للاستقلاليّة المعياريّة
- ٣٥٦ خامساً : استقلاليّة الإنسان والعلمانيّة
- ٣٥٨ سادساً : فلسفة العلمانيّة وفقّر الأحكام العموميّة
- ٣٦١ سابعاً : ظهور علمانيّة عربيّة «من منظور مختلف»
- ٣٦٣ ثامناً : حدائث فلسفيّة ضيّقة الآفاق
- ٣٦٤ تاسعاً : انعطافات خجولة على هامش «علمانيّة صلبة»

الفصل الخامس عشر : علي حرب (١٩٣٩ -)

- ٣٦٩ تفكيك الأصول وتحويل الثابت وجيه قانصو
- ٣٧٠ أولاً : الاشتباك مع المحليّ وتجاوزه
- ٣٧١ ثانياً : نقد الحقيقة
- ٣٧٢ ثالثاً : نقد المثقّف
- ٣٧٣ رابعاً : الثبات والهويّة
- ٣٧٥ خامساً : وهم الموضوعيّة
- ٣٧٦ سادساً : خداع المنطق الصوري
- ٣٧٨ سابعاً : التفكيك ونقد النقد
- ٣٨٠ ثامناً : الفلسفة البعدية
- ٣٨١ تاسعاً : المنطق التحويليّ

الفصل السادس عشر : ناصيف نصّار (١٩٤٠ -)

- ٣٨٧ فيلسوف النهضة العربيّة الثانية بسكال لُخود

٣٨٨	أولاً : الالتزام الفلسفي بين الشموليّة والخصوصيّة
٣٨٩	ثانياً : الفلسفة والتربية
٣٩٠	ثالثاً : أطروحته: الواقعيّة في فكر ابن خلدون
٣٩١	رابعاً : نحو مجتمع جديد
٣٩٢	خامساً : الاستقلال الفلسفي
٣٩٤	سادساً : في مفارقات الأيديولوجيّة
٣٩٦	سابعاً : في منطق السلطة
٣٩٩	ثامناً : في فلسفة الحرّيّة
٤٠١	تاسعاً : في الذات والحضور
٤٠٣	عاشراً : فيلسوف العقل
٤٠٥	حادي عشر : بحثاً عن نهضة عربيّة ثانية
٤٠٦	ثاني عشر : الماوراء أو حضرة الغياب

الفصل السابع عشر : موسى وهبة (١٩٤١ - ...)

٤١١	ميتافيزيقيّ في القرن الحادي والعشرين جمال نعيم
٤١٢	أولاً : تفلسف بالعربيّة
٤١٤	ثانياً : «المنعطف الكنطي»
٤١٥	ثالثاً : البُعْطُ الفلسفيّ بالعربيّ
٤١٦	رابعاً : كيف يمكن للفلسفة أن تكون بالعربيّة اليوم؟
٤١٧	خامساً : الفلسفة والثقافة والمنفعة العمليّة
٤٢٠	سادساً : موسى وهبة ومشكلة الميتافيزيقا
٤٢٢	سابعاً : الفلسفة عبر الترجمة
٤٢٦	ثامناً : ترجمة كانط
٤٣٢	تاسعاً : ترجمة هوسرل

الفصل الثامن عشر : جاد حاتم (١٩٥٢ - ...)

٤٣٥	المعنى في بناءاته الفلسفيّة الأدبيّة واللاهوتيّة جورج يرق
٤٣٥	أولاً : نبذة بيوغرافيّة
٤٣٦	ثانياً : درب حاتم الفكريّة
٤٣٩	ثالثاً : فلسفته

٤٤٩ شارل شرتوني في إشكاليات الحداثة المحورية

٤٤٩ مشير باسيل عون

٤٤٩ أولاً : السيرة العلمية والمهنية

٤٥١ ثانياً : استعادة بيبليوغرافية

٤٦٤ ثالثاً : التفكير النقدي كاستنهاض دائم للوعي

الفصل العشرون : مشير باسيل عون (١٩٦٤ -)

٤٦٧ من حوار الأديان إلى فلسفة الدين بَسْكال لَحُود

٤٦٨ أولاً : من هو مشير عون؟

٤٦٨ ثانياً : من هايدغر وإليه

٤٧٠ ثالثاً : عدته الفلسفية

٤٧٢ رابعاً : في «المأزق» سياقاً، والمسيحية منطلقاً

٤٧٤ خامساً : الدين أمام تحدّيات العقل والحرية والتاريخ

٤٧٨ سادساً : الطريق الوعرة إلى العلمانية الهنيئة

٤٨٠ سابعاً : في ما وراء الابن والخليفة

٤٨٢ ثامناً : لبنان كموضوع فلسفي وعائق للتفلسف

تاسعاً : فلسفة الحوار: من محورية اللاهوت إلى ثلاثية

٤٨٦ السياسة والثقافة والتأويل

٤٩١ المؤلفون في هذا الكتاب

٤٩٧ فهرس

مقدمة عامة

الفلسفة في لبنان: أحوالها وخصائصها ومسائلها وإسهاماتها ومصائرهما

مشير باسيل عون

أولاً: من التأمل الأدبيّ إلى التفكير الفلسفيّ

من أخطر حقول الإنشاء الفلسفيّ الكتابة في مسألة الخصوصية الفلسفيّة في مجتمع عربيّ كالمجتمع اللبنانيّ، إذ إنّ الفلسفة هي من الإنجازات الحضاريّة البالغة الدقّة التي لا يتيسّر للاجتماع الإنسانيّ الفوز بها إلّا إذا تضافرت عليها عواملٌ تهيئُ وإسعافٌ تتصلّ بأسباب التمدّن، والمستوى التعلّميّ، والتراكم المعرفيّ، والأصالة الخلّاقة. غير أنّ واقع الأحوال يستوجب الإنصاف في النظر إلى الفكر الفلسفيّ المعاصر في لبنان. ذلك بأنّ المجتمع اللبنانيّ اختبر صحوّة فكريّةً واعدّةً منذ زمن بعيد، جرى الإفصاحُ عنها في حقول معرفيّة شتّى، ولا سيّما في حقول العلوم اللغويّة والشعريّة والتاريخيّة والدينيّة. ولا يخفى على أحد من أهل الاطّلاع أنّ اللبنانيين أسهموا إسهاماً جليلاً في النهضة العربيّة الحديثة، بعدما كانت أغلب المجتمعات العربيّة غارقةً في سبات فكريّ عميق.

قد يكون من المفيد إذاً التحريّ عن كيفيّات الانتقال البطيء من الاهتمامات الأدبيّة البحتة إلى الاستقصاءات الفلسفيّة المحضة في مسرى استثمار هذه النهضة العربيّة في المجتمع اللبنانيّ على وجه الخصوص. وإذا ما اكتفى المرء بترصد التطوّر الفكريّ في المجتمع اللبنانيّ في القرن التاسع عشر، وهو التطوّر الذي هيأ لانبثاق التفكير الفلسفيّ اللبنانيّ المعاصر في القرن العشرين، تبين له أنّ المذاهب الفلسفيّة العربيّة كانت قد شرعت في الانتشار في الأوساط الجامعيّة اللبنانيّة (وخصوصاً في الجامعتين الناشئتين آنذاك في بيروت، الجامعة الأميركيّة وجامعة القديس يوسف)، وفي المعاهد والمدارس الحديثة النشأة، وفي البيئات الأدبيّة والعلميّة، وفي المنتديات الفكريّة

المتكاثرة. ولا غرابة، من ثمّ، أن تتعقد في غضون القرن التاسع عشر عناصرُ الاستهلال الأوّل والإنضاج البطيء في بناء الاجتهادات الفلسفيّة الخجولة التي أفرجت عنها آنذاك أقلامُ كوكبة رفيعة من أهل الفكر والأدب والعلم في لبنان. غير أنّ الفلسفة كانت في القرن التاسع عشر ملتصقةً أشدّ الالتصاق بالعلوم الأدبيّة واللاهوتيّة والكلاميّة، فما تهيأ لها أن تحظى بمقام أكاديميٍّ ومعرفيٍّ واجتماعيٍّ مستقلٍّ يماثل أو يشابه المقام الذي تفرّدت به في الجامعات الأوروبيّة. وما إن حلّ القرن العشرون حتّى اكتملت شروطُ الانبثاق الحقيقيّ لفكر فلسفيٍّ صريح العبارة، واضح المبنى، متّسق المضمون، أكبّ على شيدته ثلّة من أهل الاختصاص الفلسفيّ المحض.

هو هذا الفكر الفلسفيّ المعاصر الذي نجتهد اليوم في تبيين معالمه، واستجلاء خصائصه، واستطلاع آفائه. ولن يتهيأ للباحث الانصراف إلى مثل هذا الجهد المضني إلّا إذا اعتصم بضمة من المبادئ المعرفيّة الصحيحة. من هذه المبادئ الإعراض الطوعيّ عن لغة المدح أو الذمّ. فالفكر الفلسفيّ المعاصر في لبنان هو عصارة بحث رصين حثيث، يروم أصحابه منه الإفصاح عن اختباراتهم الوجوديّة والفكريّة. فلا يصحّ، في هذا المقام، نعتُ الاختبار الوجوديّ الصادق بالاستقامة أو بالضلال، ما دام أصحابُ الاختبار أنفسهم ممسكين عن الاعتداء الفكريّ على الآخرين. وفي ظنّي أنّ الفلاسفة اللبنانيين المعاصرين ما استحسنوا، في الغالب من الأحيان، التراشق الرخيص من على منابرهم الفكرية. جلّ مسعاهم أنّ كلّ واحد منهم شاء الانتصار لأنظومته الفكرية، فسمح لنفسه، في بعض الأحيان، بأن يغمز من قناة الآخرين حين كان يعاين في تضاعيف كتاباتهم نقداً ضمنيّاً أو إنكاراً صريحاً لبعض من تصوّراته وأفكاره.

ومن هذه المبادئ أيضاً اجتناب التصنيف المتسرّع والحكم السابق المتعسّف. فالبناءات الفلسفيّة التي وقف لها هؤلاء الفلاسفة اللبنانيون ذواتهم وأفرغوا فيها نفيس آرائهم، تستحقّ أن يتناولها الباحثون في روح التروّي الصبور والتدبّر النبیه. لذلك ما كان في مقاصد هذا الكتاب إبرام الحكم القاطع على الإنتاج الفلسفيّ اللبنانيّ المعاصر. جلّ الأمر أنّ مثل هذا الإنتاج تجدر دراسته في ذاته، ولو لمرة واحدة، من دون أن يعزله المرء عن ارتباطه الوثيق بحركة التفكير الفلسفيّ العربيّ الأوسع.

ومن هذه المبادئ أخيراً أنّ تأريخ الفكر الفلسفيّ المعاصر في لبنان يستند، في المقام الأوّل، إلى نصوص الفلاسفة اللبنانيين الذين تركوا إرثاً فكريّاً غنياً يليق الاعتناء به كأيّ إرثٍ فلسفيّ عربيٍّ معاصر. فلا يجوز، من بعد، أن يُقاس الإنتاج الفلسفيّ اللبنانيّ المعاصر بمقياس الإقبال العربيّ أو الكونيّ عليه. فالنصوص الفلسفيّة الرصينة التي أنشأها هؤلاء الفلاسفة اللبنانيون المعاصرون تحمل في طياتها أسباب أصالتها وجدّتها وقابليّتها للإخصاب البنيويّ في الاجتماع الإنسانيّ اللبنانيّ والعربيّ.

ثانياً: الفلسفة اللبنانية أم الفلسفة في لبنان؟

إرباكٌ في العبارة، إشكالٌ في القضية

لا ريب في أنَّ السؤال الأوَّل الذي يتبادر إلى الذهن يرتبط بقابليَّة الفلسفة للانتماء القوميَّ أو الاجتماعيَّ أو الدينيَّ أو السياسيَّ^(١). وما يعني في هذا المقام النظرُ في إشكال انتماء الفلسفة إلى الوطن اللبنانيِّ أو الاجتماع اللبنانيِّ أو المؤتلف اللبنانيِّ الخاصَّ. حقيقة الأمر أنَّ أهل الفلسفة تتنازعهم نظريَّتان في هذا الشأن. النظرية الأولى توسَّع ارتباط التفكير الفلسفيَّ بطبيعة الاختبارات الوجودية وخصوصية المقولات اللغوية المستخدمة التي تمهر كلُّ مجتمع إنسانيَّ على حدة. فبنشأ، من جزاء هذا، تصوُّرٌ إغريقيٌّ للفلسفة، أو صينيٌّ، أو هنديٌّ، إذا ما نظر المرء في سياق الأزمنة القديمة، واصطباعُ أُمانيٍّ للفلسفة، أو فرنسيٍّ أو بريطانيٍّ، أو أمريكيٍّ، حين يتبسَّر المرء في سياقات الانتماء المعاصر للفكر الفلسفيَّ. وثمة من يذهب مذهباً أشدَّ جرأةً، فيقول بقابليَّة الفلسفة للاصطباع بالأنظومة الدينية السائدة. فإذا بالفلسفة تغدو فلسفةً يهوديةً، أو فلسفةً مسيحيةً، أو فلسفةً إسلاميةً، أو فلسفةً هندوسيةً، أو فلسفةً بوديةً. يقابل هذه النظرية نظريةً أخرى تقول باستحالة الانتمائية في الفلسفة، لأنَّ الفلسفة هي من صلب دعوتها تفكُّر في الوضعية الكونية للأشياء والكائنات والموجودات، والكون والعالم والوجود، والإنسانية والإنسان، وما إلى ذلك من موضوعات مستلَّة من اختبارات الناس في المسكونة، على تنوُّع انتماءاتهم وأوضاعهم وقرائنهم. هي كالعلم، في وجه من الوجوه، تقول قولتها في الإنسان، فتسري هذه القولة في تضاعيف الكينونة الإنسانية الواحدة في قوامها، المتنوعة في قرائن اختباراتِها. ذلك بأنَّ الناس في المعقولات سواءً، على حدِّ قول أبي بشر متى بن يونس القنائيِّ، وهو أبرز فلاسفة العرب الأوائل، في مناظرته المنطقية الشهيرة.

من البديهيِّ إذاً أن تخضع الأبحاث المنطوية في هذا الكتاب لمثل هذا التنازع المبدئيِّ المربك. ولعجب، من ثَم، أن ينبري من بين الفلاسفة اللبنانيين من يجزم لانتماء الفلسفة إلى خصوصية الاجتماع اللبنانيِّ، ومن يجزم عليها^(٢). فإذا بمثل هذا الجدل الفلسفيَّ ينشئ في ذاته حقلاً

(١) راجع المجادلة الفلسفية التي ساقها ناصيف نصار في مسألة كونية الفلسفة، وعنوانها البارز «التواصل الفلسفيَّ والمجال التداولي». يناقش نصار في هذه المجادلة، وهو المؤيد لكونية الفلسفة، مطلب طه عبد الرحمن في الدفاع عن التمايز الفلسفيَّ العربيَّ في كتابه الحقَّ العربيَّ في الاختلاف الفلسفيَّ. انظر: ناصيف نصار، الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية (بيروت: دار الطليعة، ٢٠١١)، ص ١١٣ - ١٥١.

(٢) يتبيَّن للقارئ الحصيف أنَّ معظم أبحاث هذا الكتاب تتناول مسألة الفلسفة اللبنانية. ذلك بأنَّ هذه القضية تقوم مقاماً خطيراً في قرائن الفكر الفلسفيَّ المعاصر في لبنان. ويتجادل في صفة القضية أو بطلانها كثيرٌ من الفلاسفة اللبنانيين. ويبدو أنَّ عدد القائلين بصواب مقولة الفلسفة اللبنانية (شارل مالك، رينه حبشي، كمال يوسف الحاج، فريد جبر، إتيان صقر، أنطون حميد موراني، بشارة صارجي) يوازي عدد القائلين بطلان هذه المقولة (حسين مروءة، مهدي عامل، عادل ظاهر، ناصيف نصار، علي حرب، موسى وهبة، جاد حاتم). فيما الآخرون إمَّا يقفون موقف الحياد النقديِّ من هذا الجدل الفلسفيَّ، وإمَّا لا يستدخلون القضية في صلب اعتناءاتهم الفلسفية (جيروم غيث، بولس الخوري، ماجد فخري، جوزف أبو رزق، جان قلام، مشير عون). وإذا ما نظر المرء في انتماءات الفلاسفة المؤيدين لمقولة الفلسفة اللبنانية وللأسف المناهضين لها، أوشك أن يستنتج أنَّ الفريق الأوَّل ينزع نزوعاً عفويّاً إلى اليمين الفكريِّ والسياسيِّ المحافظ، بينما الفريق الثاني يميل ميلاً صريحاً إلى اليسار الفكريِّ والسياسيِّ، ما خلا جاد حاتم الذي يرفض المقولة لأنه يظنُّ أنَّ الفلسفة حملٌ ثَقِيلٌ على الاجتماع اللبناني لكثرة ما تستوجبه من قابليَّات نبوية يفتقر إليها الاجتماع اللبناني والمفكرون اللبنانيون.

فسيحاً من التفكير النقديّ الرصين الخليق بالإلهام والقودة في سائر المجتمعات العربيّة المعنيّة بقضيّة انسلاك الفلسفة في سياق خصوصياتها الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة. فالمعلوم أنّ هذه المجتمعات اختبرت أيضاً صحوةً فلسفيّةً في غضون القرن العشرين. ونشأ فيها استفسارٌ رصينٌ عن إمكان القول بفلسفةٍ مصريّةٍ أو جزائريّةٍ أو مغربيّةٍ أو تونسيّةٍ أو سوريّة. والصفات الانتمائيّة هذه تقترب بالأوطان العربيّة التي شهدت نشاطاً فلسفياً رفيعاً. غير أنّ هذا الاستفسار يضمّه الكثيرون إلى السؤال الأرحب الذي يستنطق العالم العربيّ بأسره عن إمكان انبثاق فلسفةٍ عربيّةٍ معاصرة.

في هذا السياق، لا بدّ من الاعتراف بأنّ الفلسفة العربيّة المعاصرة متأزّمةٌ هي أيضاً بسببٍ من مخاصمة الإنسان العربيّ والجماهير العربيّة لمبدأ التفكير الفرديّ النقديّ الحرّ. فالحرّيّة، وهي من المهيئات البنيويّة الأساسيّة في انبثاق الفكر الفلسفيّ الأصيل، تعاني في المجتمعات العربيّة ضرباً شتّى من التحامل والتشهير والاضطهاد والإقصاء. وكلّما انقبضت الحرّيّة في مجتمع من المجتمعات، تتهجر الفكرُ وندر الإبداع. أضف إلى ذلك أنّ المزاج الشعبيّ العربيّ السائد لا يركن عفويّاً إلى الفلسفة كباعث قويٍّ من بواعث الإصلاح الاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ. وينتاب الفلسفة في المجتمعات العربيّة المعاصرة ضربان من المعاناة، انقطاعٌ خطيرٌ فصلها فضلاً مؤذياً عن بدايات التفلسف العربيّ في زمن أبي بشر متى بن يونس والكنديّ وعن عصره الذهبيّ في زمن ابن رشد، وتخلّف مربكٌ عن اللاحق بركب التفلسف الغربيّ. وفي كلتا الحالتين، يثنّ الفكرُ الفلسفيّ العربيّ المعاصر من عسر الإفصاح الفلسفيّ العربيّ عن مختمر المكتسبات المعرفيّة الكونيّة التي تستند إليها الفلسفاتُ الغربيّة في فتوحاتها المشرّفة في ميادين شتّى من سبر أغوار الوجود.

في جميع الأحوال، أؤثر الكلام على الفكر الفلسفيّ المعاصر في لبنان لأسباب شتّى. أولاً، لا يستطيع أحدٌ أن يجزم أنّ الفلسفة، بما هي تفكّرٌ نقديٌّ وهابٌ للمعنى، تطيق الانتماء إلى قومٍ دون قوم، أو إلى منطقةٍ دون منطقة، أو إلى حقلٍ اختباريٍّ دون حقلٍ آخر. ثانياً، يُجمع أهلُ المعرفة على القول إنّ الفلسفة تنطوي على مكتسبين اثنين: المكتسب الأول يقوم على ابتداع المفاهيم وشيد عمارة فلسفيّةٍ أو أنظومة فلسفيّةٍ متناسقةٍ متجانسةٍ متماسكةٍ، جامعةٍ مانعةٍ، خليفة باستنطاق جميع قابليّات المعيش الإنسانيّ والوعي الإنسانيّ والفهم الإنسانيّ. أمّا المكتسب الثاني، فيتحقّق في الإفصاح الأصيل عن اختبارات الوجود الإنسانيّ في رحابة انبساطه. لذلك لا يمكن المرء أن يجزم أنّ الفلاسفة اللبنانيين بنّوا بناءً فلسفياً يتّصف بمثل هذه الخصائص، وأبدعوا مفاهيمٍ جديدةٍ يستخدمها الفكرُ الفلسفيّ العالميّ، ما خلا بعض التخريجات المبتكرة التي ظلّت أسيرة مولديها. وهي تخريجاتٌ انبثقت، في أصلها، من اجتهاد لبنانيّ محمود في استلهام الاصطلاحات الفلسفيّة الهاديّة التي ابتكرها كبار الفلاسفة على تراخي الحقب. غير أنّ ذلك لا يعني أنّ الفلاسفة اللبنانيين لم ينجحوا في التعبير الأمين عن الاختبارات اللبناييّة الفرديّة والجماعيّة التي انتابتهم في صميم

انتمائهم إلى الاجتماع اللبناني. وفي هذا النجاح تسويغٌ لانتفاء خَفَرٍ يُملِي عليّ الركون إلى عنوان الفكر الفلسفيّ المعاصر في لبنان. ثالثاً، أميل ميلاً صريحاً إلى إرجاء الحكم على لبنانيّة الفلسفة، وربط هذا الحكم بما يُجمع عليه أهلُ التبصّر الفلسفيّ حين يحسمون أمر الحديث عن فلسفةٍ إغريقيّة، وفلسفة ألمانيّة، وفلسفة فرنسيّة، وفلسفة إنكليزيّة، وفلسفة أمريكيّة، وفلسفة صينيّة. وفي ظنيّ أنّ مثل هذا الحديث، حين يدلّ على ما أنتجه الفلاسفة الإغريق أو الألمان أو الفرنسيّون أو الإنكليزيّون أو الأمريكيّون أو الصينيّون في زمن من الأزمنة، يصحّ نسبُه أيضاً إلى الفلاسفة اللبنانيين، من غير الوقوع في أيّ ضرب من ضروب الاستصغار أو الاستكبار. أمّا حين تسمو الفلسفة، فتتعالى على جزئيّات الاختبارات المحليّة لتتدبّر بنى الوجود الأساسيّة، فإنّ الحديث عن فلسفة لبنانيّة، على غرار الحديث عن فلسفة إغريقيّة أو ألمانيّة، يبطل بطلاناً، ويتيه في دهاeliz الانتمائيّات الضيقة.

من ثمّ، ينبغي تطلّب الموضوعيّة القصوى في الاستفسار عن هويّة الفلسفة اللبنانيّة. فاللبنانيّون فكروا تفكيراً فلسفياً رصيناً واستودعوه ضمّةً من الكتب المنشورة الرفيعة المستوى. غير أنّ انتماءهم إلى الأرض اللبنانيّة وإلى الاجتماع اللبناني جعلهم يتخيّرون الموضوعات الفلسفيّة التي تستجيب لمعاناتهم الوجوديّة، وجعلهم أيضاً يسكبون تعابيرهم في قوالب تنتمي في طبيعة تكوّنها إلى البنية الذهنيّة السائدة في مجتمعات العالم العربيّ. وقد يجوز القول ببعض السمات المستلّة من طبيعة الانتماء تمهر مهراً ما أفصح عنه الفلاسفة اللبنانيّون في مباحثهم الفكريّة هذه. وبقيني الراسخ في هذا كلّهُ أنّ الفكر الفلسفيّ المعاصر في لبنان اصطبخ بخصوصيّة الاختبار اللبناني^(٣). وهو اختبارٌ ينغرس في تربة الانعطاب اللبنانيّ المزمّن. معنى ذلك أنّ الانعطاب اللبنانيّ إنّما هو مهمّاز التفكير الوجوديّ الذي يُفضي إلى السّؤال الفلسفيّ المضني. فانعطاب الوجود اللبنانيّ، ولا سيّما في الحقلين السياسيّ والاجتماعيّ، يحتضن، على أفضل ما يكون الاحتضان، السّؤال الفلسفيّ المجهول أصلاً بالانعطاب. فإذا كانت الفلسفة، في أصل مسراها، تدبّراً صبوراً لواقع الانعطاب الوجوديّ الإنسانيّ الأرحب، فإنّ الفكر الفلسفيّ المعاصر في لبنان هو إسهامٌ متواضعٌ في مثل هذا التدبّر، أتت به كوكبةٌ من الفلاسفة اللبنانيين الذين عاينوا في خصوصيّة معاناتهم الوجوديّة موضع تفكّر أصيل مقترن بوضعيّة انتمائهم التاريخي.

(٣) لا يعني الانتماء إلى الاختبار اللبنانيّ السكنَ على الأرض اللبنانيّة. فبعض الفلاسفة اللبنانيين عاشوا في خارج لبنان في أغلب أوقاتهم (رينه حبشي، ماجد فخري، عادل ظاهر، جان قلام). ولكنّ انتماءهم الأصليّ كان انتماءً لبنانيّاً بلا أدنى شكّ. يضاف إلى ذلك الاعتبار الاستفسار عن لغة التعبير، إذ ثمة فلاسفة كتبوا حصراً باللغات الأجنبية، ولا سيّما الفرنسيّة (رينه حبشي، جوزف أبو رزق، جاد حاتم، جان قلام). ومنهم من كتبوا بالإنكليزيّة والعربيّة (شارل مالك، ماجد فخري، عادل ظاهر)، ومنهم بالفرنسيّة والعربيّة (جيروم غيث، بولس الخوري، فريد جبر، إتيان صقر، بشارة صارجي، مهدي عامل، مشير عون)، ومنهم بالألمانيّة والعربيّة (أنطون حميد موراني)، ومنهم من قرّر كتابة الفلسفة بالعربيّة دون سواها بالرغم من تضلّعهم الراسخ من اللغات الأجنبية (كمال يوسف الحاج، ناصيف نصّار، موسى وهبة). والجدير بالذكر أنّ جميع هؤلاء الفلاسفة اللبنانيين المعاصرين كتبوا أطروحاتهم في الدكتوراه باللغة الأجنبية، ما عدا جوزف أبو رزق وعلي حرب اللذين لم يُنجزا أطروحتهما بحسب معايير التدرّج الأكاديمي المعتمدة. ذلك بأنّ مسرى التخصّص في بحث الدكتوراه جرى، بالنسبة إلى جميع هؤلاء الفلاسفة اللبنانيين، في سياق التفاعل مع الفكر الغربيّ في الجامعات الغربيّة.

لا بدّ، والحال هذه، من التّبرّص في القبليّات أو التصديقات أو المسلّمات أو المعتمدات التي يستند إليها هؤلاء الفلاسفة اللبنانيون الذين اعتنوا اعتناءً صريحاً بالفلسفة، ووقفوا أنفسهم لخدمتها تفكّراً وتعليماً وإنشاءً وشهادةً حيّةً. ذلك بأنّ مثل هذا التّبرّص يدلّ أيضاً تدليلاً واضحاً على انتماء الفكر الفلسفيّ المعاصر في لبنان إلى البنى الفكرية العالمية التي تتنازع على صحتّها المذاهب الفلسفية الكونية. فاللبنانيون استلهموا، عن عمد، هذه المذاهب واستنطقوها عن مبادئها الأولى وأصولها البنائية، فتخيّروا منها ما يلائم تحسّسهم الفرديّ. فتنوّعت التناولات الفلسفية اللبنانية للمعاناة الوجودية عنها. وقد يعجب المرء من مجاهرة معظم الفلاسفة اللبنانيين بمديونيتهم الفكرية لهذا المذهب أو ذاك. فهم ما كتموا إعجابهم بهذه المذاهب الفلسفية العالمية، وما ستروا اقتباساتهم واستعاراتهم ومُستنجداتهم النظرية. ولذلك جاءت فلسفتهم تتّصف بالانتقائية والتوفيقية، على حدّ ما ذهب إليه بولس الخوري في استفساره عن مبلغ الإسهام الفلسفيّ اللبناني المعاصر^(٤).

ثالثاً: التوجّهات الكبرى في الفكر الفلسفيّ المعاصر في لبنان

١ - حقول التّفكّر الثلاثة

لا يختلف اثنان على القول إنّ الفكر الفلسفيّ المعاصر في لبنان هو ابن بيئته اللبنانية. غير أنّ انتماءه اللبناني لا يسلّخه عن البيئة الفلسفية العربية وعن الآفاق الفكرية الغربية. وقد يكفي المرء أن يحصي المعضلات الكيانية البنيوية المصيرية التي يجبهها الاجتماع اللبناني المعاصر حتّى يدرك منازع هذا الفكر وهواجسه وميادينه وأغراضه وموضوعاته. في رأس المعاناة الوجودية ينتصب التّفكّر التأصيلي في الاختبار التعايشي اللبناني. ومن ثمّ، تنبسط مسائل الإصلاح الفكري والاجتماعي والسياسي والاقتصادي. وهي مسائل يتشاطرها الفكر الفلسفيّ في لبنان هو والفكر الفلسفيّ المبتوثر في المجتمعات العربية المعاصرة كافةً. أمّا في المرتبة الثالثة، فتظهر قضايا التناول الفلسفيّ المحض لبنية الوعي الإنساني، ولعمليات الوصال بين الذهنيات والعينيات، ولمقام الفلسفة المعرفي في سياق المغالبات العلمية المعاصرة، ولأصول ابتداع المفاهيم والاصطلاحات واستحداث الأوضاع اللغوية الخليقة بالإفصاح العربيّ الأمين عن مكتسبات الفكر الفلسفيّ العالميّ. وهي كلّها قضايا تتصوّر للفلسفة دعوةً ووظيفةً ومهمّةً تتجاوز حدود الانهمام اليوميّ والفاعلية التاريخية المباشرة في الإصلاح الإنساني، ولا سيّما في بُعديه الاجتماعيّ والسياسيّ.

عند هذه الحقول الثلاثة (تأصيل الاختبار التعايشي، مسائل الإصلاح، نظريات المعرفة) تلتقي معظم اجتهادات الفلاسفة اللبنانيين، على تنوّع مشاربهم ومعارفهم وتطلّعاتهم. غير أنّ ثمة حقيقة واضحة ينبغي إلقاء البال إليها، عيّنتُ بها هيمنة الحقلين الأول (التعايش أو المعاشية) والثاني (الإصلاح) على الإنتاج الفلسفيّ المعاصر في لبنان. ذلك بأنّ الفلسفة في لبنان ليست فلسفة

معرفيّة محضة، أو فلسفة علميّة بحتة، أو فلسفة إبيستيمولوجيّة خالصة، بل هي بالأحرى فلسفةً نضاليّة تحركها قضايا الوجود الإنسانيّ في المجتمع اللبنانيّ وفي مجتمعات العالم العربيّ من قوميات (اللبننة أو الكيانية اللبنانية، العروبة والقومية العربية، القومية السورية)، ودينيّات (المعايشة المسيحيّة الإسلاميّة، الوجدانيّات الإيمانيّة، التعدّيات الثقافيّة)، وسياسيّات (الماركسيّة والاشتراكيّة، المظلوميّة التاريخيّة والاستعمار والصهيونيّة، مسائل الإصلاح والنموّ والتّرقّي)، ووجدانيّات (الحنين إلى الذات الفرديّة والجماعيّة، الاستبصار الصوفيّ في الجوّانيّة الذاتيّة القلقة، مواجهة الفرد مراسيم القدر ونوايب الدهر، مقارعة الغيريّات المقلقة... إلخ)^(٥). في هذه المحاور الأربعة (القوميّات، الدينيّات، السياسيّات، الوجدانيّات) ابتكر الفلاسفة اللبنانيون سُبلاً جريئة تفرّدوا في الاعتناء الصبور بتأصيلها المعرفيّ في حدود إمكانيّات الاختبار الفكريّ اللبناني المعاصر، وفي حدود طاقات المقولات المعرفيّة التي تخزنها اللغة العربيّة، على سبيل المثال، في ما بلغته من تمثّل لمكتسبات المعارف العلميّة والفلسفيّة الكونيّة.

٢ - السياق التاريخي

لا بدّ، والحال هذه، من النظر في السياق التاريخي لنشوء هذه الحقول وتكوّن هذه المحاور حتّى يصحّ التناول الموضوعيّ للتوجّهات الكبرى في الفكر الفلسفيّ المعاصر في لبنان. فالمعروف أنّ التفكّر الفلسفيّ الأوّل في لبنان اقترن في الأزمنة القديمة، على شيء من الخجل والخفر، بالتراثات الدينيّة اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة، وخصوصاً بالحواضن الثقافيّة اللغويّة الأساسيّة العربيّة والسريانيّة والبيزنطيّة واللاتينيّة. وهي حواضن فعلت فعلها في ضبط مسالك هذا التفكّر الفلسفيّ الناشئ. أمّا في العصور الحديثة، فدخل التفكّر الفلسفيّ في سياق المسعى النهضويّ الأدبيّ في لبنان. فالنظام التدريسيّ في المناطق اللبنانيّة الخاضعة للحكم العثمانيّ لم يعتنِ بتعليم الفلسفة، على نحو ما ذهبت إليه الجامعات الأوروبيّة، بل اقتصر النشاط الفكريّ التثقيفيّ على استدخال الفلسفة فرعاً من فروع تدريس العلوم الدينيّة اللاهوتيّة في مدارس الإرساليّات الأجنبيّة ومعاهدها. وما لبثت الفلسفة أن أضحت رويداً رويداً مادّة تعليميّة أساسيّة في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين في المدارس والمعاهد والجامعات.

في موازاة هذا التطوّر التاريخيّ البطيء، نشط التفكّر الفلسفيّ في المنتديات والمحافل ومن على صفحات المجلّات والصحف الناشئة. ويجوز القول إنّ هذا التفكّر واكب في الاجتماع اللبنانيّ تطوّر الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة الفاصلة بين القرنين التاسع عشر والعشرين. فإذا به يقترن، في الحقبة المعاصرة، بالصراع السياسيّ على الكيان اللبنانيّ، فانثقت في الأوساط اللبنانيّة الثقافيّة والجامعيّة فلسفة قوميّة لبنانيّة، وفلسفة قوميّة عربيّة، وفلسفة قوميّة سوريّة، وفلسفة قوميّة اشتراكيّة

(٥) يذهب بولس الخوري إلى أنّ الفلسفة المعاصرة في لبنان ازدهرت، على وجه الخصوص، في المواضيع الدينيّة، وجذّدت وأبدعت في

ميدان التفكّر السياسيّ. انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٧.

قرنت الحسن الانتمائي بالحسن الإصلاحي. وإذا به يقترب أيضاً، في الحقبة المعاصرة نفسها، بالصراع الأيديولوجي بين الشرق والغرب، وبين الرأسمالية والشيوعية، وبين المسيحية والإسلام. فظهرت في الأوساط اللبنانية الثقافية والجامعية فلسفة يمينية ليبرالية، وفلسفة يسارية ماركسية، وفلسفة ناصرية اشتراكية، وفلسفة دينية اصطبغت بالبصغة المسيحية، وفلسفة دينية نضالية توفيقية، وفلسفة يسارية ملحدة أو متجاوزة للأديان. وإذا به يقترب أخيراً، في الحقبة المعاصرة عنها، بالتزاحم والتدافع بين المذاهب الفلسفية الغربية الكبرى. فانتشرت في الأوساط اللبنانية الثقافية والجامعية فلسفة تومائية مستحدثة، وفلسفة واقعية تاريخية نقدية، وفلسفة وجودية، وفلسفة شخصانية، وفلسفة هيغلية، وفلسفة أتوسرية، وفلسفة ظاهراتية (هوسرل)، وفلسفة أنطولوجية (هايدغر)، وفلسفة نقدية (نظرية فرانكفورت)، وفلسفة برغسونية، وفلسفة تفكيكية.

٣ - التصنيف بحسب محور الانتماء المعرفي ومحور الموضوعات

من دون الوقوع في التخريج الحرج، يمكن تصنيف الفكر الفلسفي المعاصر في لبنان بحسب محورين اثنين من الإحاطة، عنيئُ بهما محور الانتماء المعرفي الأصلي الناظم والمنهج المعتمد، ومحور طبيعة المسعى الفلسفي ومقاصده القصوى والمضامين والخلاصات والافتناعات والمؤيدات. في محور الانتماء المعرفي الأصلي الناظم والمنهج المعتمد يمكن تصنيف الإسهامات الفلسفية اللبنانية المعاصرة بحسب استلهاها للتراث الفلسفي الكبير أو الأنظومات الفلسفية العالمية الأساسية. بعض الفلاسفة اللبنانيين ينطلقون في مسعاها الفلسفي من تدبرهم الأصلي للتراث الفلسفي العربي (حسين مروة، فريد جبر، ماجد فخري، ناصيف نصار)، وبعضهم الآخر ينطلقون من التبصر في التراث الفلسفي الغربي (شارل مالك، جيروم غيث، رينه حبشي، كمال يوسف الحاج، بولس الخوري، إتيان صقر، جوزف أبو رزق، حميد موراني، بشارة صارجي، مهدي عامل، عادل ظاهر، علي حرب، موسى وهبة، جاد حاتم، جان قلام، مشير عون). بيد أن هذا التصنيف لا يعني بتاتاً أن الفريقين كليهما لا يبتغيان الاستناد إلى التراثين العربي والغربي في تطلّب حثيث للتمكّن المعرفي، والإفادة الأشمل، والاجتهاد المبتكر. جلُّ ما في الأمر أن المنطلقين من التراث العربي صرفوا جهداً عظيماً في استنطاق هذا التراث، والإلمام بمسائله ودقائقه، من دون أن يتغافلوا عن إسهامات التراث الفلسفي الغربي^(٦). وكذلك القول في أحوال الفلاسفة المنطلقين من التراث الغربي، ولئن غفل بعض هؤلاء عن الاعتناء الدقيق بالنصوص الأصلية التي يزدان بها التراث الفلسفي العربي. وقد يكون من الأمانة العلمية القول إن جميع الفلاسفة اللبنانيين المعاصرين

(٦) من الأمثلة على ذلك اسمان برعا في التخصص الدقيق في تراث فلسفي انطلقوا منه والإلمام بتراث فلسفي آخر نهلوا منه معارف شتى. الاسم الأول هو بولس الخوري الذي انطلق من التراث الفلسفي الغربي (هوسرل وهايدغر على وجه الخصوص)، ولكنه ما عثم أن يعتنى اعتناءً رصيناً بالتراث الفكري العربي. والاسم الثاني هو ناصيف نصار الذي انطلق من التراث الفلسفي العربي (ابن خلدون على وجه الخصوص)، ولكنه حرص على التعمق الرصين بالفلسفة الغربية. وكذلك القول أيضاً في كمال يوسف الحاج وفريد جبر وماجد فخري وموسى وهبة.

اعتنوا اعتناءً رصيناً بالتراث الفلسفي الغربي. غير أنهم لم يوقفوا جميعهم في استكناه أبعاد التراث الفلسفي العربي واستجلاء إشكالياته وآفاقه.

في هذا المحور الأول عينه يجوز توزيع الفلاسفة اللبانيين ونسبهم إلى أنظومات فلسفية شتى. فالظاهرية الهوسرية والأنطولوجيا الهایدغرية جذبتا شارل مالك وبولس الخوري وإتيان صقر وموسى وهبة وجان قلام. والمثالية الواقعية في انتسابها الإغريقي الأفلاطوني استثارت فكر جيروم غيث. والبرغسونية الحديثة استهوت كمال يوسف الحاج. والواقعية التاريخية النقدية هيمنت على أعمال ناصيف نصار. والوجودية والشخصانية استقطبتا رينه حبشي وفريد جبر وماجد فخري وبشارة صارجي. والماركسية وتفرعاتها استمالت حسين مروة ومهدي عامل وعادل ظاهر. والهيغلية وتأويلية غادامير وريكور سحرنا أنطون حميد موراني. والفلسفات الجوانية والجماليات النقدية أمتعت جوزف أبو رزق. والظاهرية الفرنسية المؤمنة والصوفية المسيحية أغوتا جاد حاتم. والتفكيكية الملازمة لفلسفات ما بعد الحداثة أثرت تأثيراً بيناً في كتابات علي حرب. والتأويلية النقدية وتأصيلات التعددية وجهت توجيهاً غالباً لإنشاءات مشير عون، ولا سيما في مؤلفاته الأحدث عهداً.

لا ريب في أن مثل هذا التصنيف يفترض جرأة كبيرة على الإمساك بالحدس الأصلي المهيمن الذي يستوطن عمارات هؤلاء الفلاسفة اللبانيين. وفي كل جرأة قدر لا يستهان به من الانحياز والتكثيف الإقصائي. فإذا تناول المرء عمارة شارل مالك، وجد أنها متأثرة بهوسرل وهایدغر، ولكنها أيضاً تجادل مجادلةً بناءً فلسفة وابتعد فتصطبغ بها، وتستلهم، خصوصاً في أصل نشأتها، أرسطو وتوما الأكويني ومعظم علماء الكنيسة المسيحية. وكذلك الأمر في عمارة بولس الخوري التي تتوسل بالمنهج الهوسرلي في الرد والإمساك بالجواهر، وتعتمد على استقصاءات هايدغر في ترصد انبثاقات الكينونة المحتجة. ولكنها أيضاً عمارة فلسفية تؤيد، في منتهى مباحثها، الشك المتطلب الذي يفضي إلى تعطيل المفاضلات الوجودية بين سبيل وسبيل، وإلى السكنى في منفسحات الاستعداد المفتوح والترقب المشرع الأبواب. والأمر عنه ينطبق على بناءات ناصيف نصار التي تستند إلى الواقعية التاريخية التي استخرجها من أعمال ابن خلدون، ولكنها تستحضر استحضاراً فطناً فلسفات الوعي ونقد الأيديولوجيات والفعل والحركة. وهي فلسفات تنضوي في أنظومات فكرية غربية معاصرة، كالوجودية ومدرسة فرانكفورت النقدية والتأويلية والوضعانية النقدية. في جميع الأحوال، يجدر التفطن للآفاق المتشابهة التي يمكن أن تسلك فيها هذه البناءات الفلسفية التي أضعها في سياق مذهب فلسفي واحد تسهياً لإدراك طبيعة الانتماء الفلسفي الغالب.

في المحور الثاني (طبيعة المسعى الفلسفي ومقاصده القصوى والمضامين والخلاصات والاقتناعات والمؤيدات) يغدو التصنيف أشدّ تطلباً وأبعد استثارة. ذلك بأن لكل فيلسوف خلفياته ومقاصده وتصوراته وطموحاته. وقد يكون من المفيد أن تظهر دقائق التمايز بينهم أولاً في مستوى الفاعلية التاريخية التي يفترضونها في أصل دعوة الفلسفة. في صد الفاعلية هذه، يتوزع الفلاسفة

المعاصرون في لبنان إلى فئتين: الفئة الأولى تريد من الفلسفة أن تأتي بفعل تاريخيٍّ تغييريٍّ إصلاحيٍّ. وأسارع إلى القول إنّ معظم فلاسفة لبنان ينتمون إلى مثل هذه الفئة لأنّ فلسفتهم ناشبةٌ في تربة المعاناة الوجوديّة الفرديّة والجماعيّة. وفي يقينهم أنّ الفلسفة في مجتمع مضطرب كالمجتمع اللبناني عليها أن تسهم إسهاماً فاعلاً في تغيير البنى السائدة والذهنيّات المهيمنة.

قلّةٌ منهم تنظر إلى الفلسفة كنشاط عقليٍّ محض لا يبتغي الانغماس في مصطرع النضال السياسي والاجتماعيٍّ. هنا أميل إلى اعتبار موسى وهبة وجاد حاتم وعلي حرب من أبرز المنادين بإعتاق الفعل الفلسفيٍّ من قيود الضرورات الإصلاحيّة في الاجتماع اللبناني ومن أيّ ضرب من ضروب الفاعليّة التاريخيّة المباشرة. فالفلسفة، في نظر هؤلاء المنكفئين، تدبّر حرّاً لمسرى التعقّل الذاتي، واستكشاف طليقٍ لافتعالات الوجدان الباطنيٍّ؛ تدبّر لا ينطوي في حدّ ذاته على انهماكات اجتماعيّة أو سياسيّة. أمّا الأغليّة الساحقة، فتعاين في الفلسفة موضعاً هادياً من مواضع استثارة الفعل التغييريّ في الاجتماع الإنسانيٍّ. ويمكن التمييز بين مجموعتين منضويتين في هذه الفئة: المجموعة الأولى تُسند إلى الفلسفة مهمّة التأثير التاريخيٍّ في تضاعيف الأحداث (جيروم غيث، رينه حبشي، بولس الخوري، ماجد فخري، جوزف أبو رزق، أنطون حميد موراني، ناصيف نصار، عادل ظاهر، جان قلام، مشير عون)، بينما المجموعة الثانية تذهب مذهباً مغالياً، فترسم للتفكير الفلسفيٍّ نمطاً في الالتزام السياسيّ المباشر يفرض على الفيلسوف انتماءً سياسياً واضح المعالم، جلّيّ السمات. ولا شكّ في أنّ نمط الالتزام السياسيّ في تصوّر هذه المجموعة من الفلاسفة إمّا ينحو منحى اليسار (حسين مروّة، مهدي عامل)، وإمّا يتّجه اتّجاه اليمين (شارل مالك، كمال يوسف الحاج، فريد جبر، إتيان صقر، بشارة صارجي).

لا بدّ أيضاً، في هذا السياق، من إيجاز المضامين والخلاصات والاقتناعات التي انطوت عليها، على اختلاف في مقادير التأصيل الفلسفيّ الصريح، العماراتُ الفلسفيّة التي شيّدها هؤلاء الفلاسفة اللبنانيون. وليس من سبيل أفضل لضبط هذه المضامين إلّا سبيل الانضواء في حقول الاهتمام الثلاثة التي أتيّت على ذكرها في ما سبق. عنيتُ بها حقل تأصيل الاختبار التعايشيّ في مستوى الاجتماع الإنسانيّ على وجه العموم، وفي مستوى الاجتماع اللبنانيّ على وجه الخصوص؛ وحقل الإصلاح على تنوّع ميادينه؛ وحقل التأصيل المعرفيّ. وقبل استحضار الأفكار الأساسيّة أو الحدوس الهاديّة التي صاغها الفلاسفة اللبنانيون المعاصرون، تجدر الإشارة إلى أنّ العدد الأكبر منهم اعتنى بمسائل تتجاوز اختصاص حقل من الحقول. وينبغي، من ثمّ، ألاّ يحصرهم البحث في حقل واحد دون سواه. علاوةً على هذا، فإنّ اقتصار الحديث على إسهام هذا الفيلسوف أو ذاك في حقل من الحقول لا يعني أنّه لم يأتِ بأمور مفيدة في الحقول الآخرين. جلّ الأمر أنّ ما يستخرجه هذا الفيلسوف في هذا الحقل يُعبّر عن صميم القضية التي وقف ذاته لها، ويجسّد أفضل تجسيد طاقة الابتكار الفلسفيّ عنده.

من الواضح إذًا أن تأصيل الاختبار التعاشي هو الحقل الذي احتشدت فيه أكثر الاجتهادات النظرية، والحقل الذي زرع فيه هؤلاء الفلاسفة أغلى ما عندهم من أفكار وآراء واقتراحات (رينه حبشي، كمال يوسف الحاج، بولس الخوري، إتيان صقر، أنطون حميد موراني، بشارة صارجي، مشير عون). تتنوع سبل التأصيل بتنوع العمارات الفلسفية والخلفيات التاريخية والسياقات الفكرية. فها هو ذا رينه حبشي يرسم أن المعاشية الإنسانية ممكنة بمقدار ما تتأسس على القيم السامية التي تقول بها الأديان. ويضرب مثلاً على ذلك ما تنادي به الأديان الإبراهيمية الثلاثة. فإذا استوحى الناس أخلاقية الاستضافة المستلّة من التراث اليهودي، وأخلاقية التسامح المستلّة من التراث الإسلامي، وأخلاقية المجانية المستلّة من التراث المسيحي، ولقّحوا هذه الأخلاقيات الدينية الثلاث بأخلاقية الاختلاف المستقاة من التراث العلماني، استطاعوا أن يحيوا في معية المساواة والتضامن البناءة. وها هو ذا كمال يوسف الحاج يؤمن بالمعاشية المبنية على الاختلاف والتنوع، ولكنه يربط الاختلاف والتنوع بمبدأ تعادلية الجوهر والوجود. فالكثرة من طبيعة الوجود، وهي توافقة إلى التوحد في الجوهر. والجوهر يتجسد في كثرة الوجود، فإذا بالجوهر الإلهي يتجسد شخصاً حياً في يسوع المسيح وكلاماً منزلاً في القرآن. ومع أن المسيح هو في نظر كمال يوسف الحاج أتم تجسيد لله في عالم الكائنات، إلا أن هذا التجسيد لا يُبطل سائر ضروب التجليات الإلهية. وعلى قاعدة هذا التنوع الضروري في تجليات الجوهر تقوم المعية الإنسانية بين المختلفين، وتتجلى في وجه خاص بين المسيحية والإسلام في مؤتلف فكري غني المضامين يطلق عليه الحاج اسم النضالية. أمّا بولس الخوري، فإنه ينظر إلى الأديان نظرتة إلى بناءات ثقافية يعبر فيها الناس، على اختلاف مشاربهم، عن توقعهم إلى المطلق. فالأديان، بما هي بناءات ثقافية، إنما تشد التعبير عن هذا التوق الأنثروبولوجي المنغرس في بنية التجاوز للصيقة باختبار الوجود الإنساني. فإذا ميّزت الأديان بين التوق الواحد إلى المطلق والتعبير الثقافية المتنوعة التي يلتحف بها هذا التوق، استطاعت أن تحيا في معية إنسانية واعية وأعدة. وقد تلتقي الأضداد في الدائرة الأرحب التي تتجاوز نسبية التعبير الثقافية، إذ كل ما يرتقي يلتقي. والمطلّ الأرفع والأرحب هو الذي يساعد الإنسان على وضع التباينات في موضعها التاريخي النسبي المناسب.

في سياق التأصيل عينه، يذهب إتيان صقر إلى اعتبار الأنا الفردية في حالة علاقة عفووية شعورية أصلية بالآخر. والوعي الذاتي المسرف في فردانيته إنما هو حصراً للذات في قلقها، وإضعافاً للتواصل العاطفي الصادق، وعزلاً للبشر بعضهم عن بعض. فالحقيقة الوجودية ليست مبنية على الذات المنغلقة، بل على التواصل البناء مع الآخرين. وينشئ صقر صلة من الترابط الوثيق بين التواصل بين الأفراد والتواصل بين الحضارات يُفضي إلى التقابس الثقافي العميق (الثقاف). وعليه، يستطيع المختلفون أن يحيوا في معية بناءة على قدر ما يخرجون من ذواتهم، ويُقبلون إلى الآخرين إقبال الثقة والانفتاح والمشاركة. وينحو أنطون حميد موراني المنحى عينه حين يرى أن الحقيقة هي

قوة جمع للمتباينات، وقوة تحريك للمتصلّبات. وهي تروم عمق الأعماق، ولا تهمل أيّ مظهر من مظاهر الوجود التبايني. وحدها الصيرورة التاريخية الجدليّة هي التي تحقّق الهوية الذاتيّة، وتجعلها في انفتاح مطّرد. وإذا ما أراد المرء أن يجسّد جدليّة الاختلاف والائتلاف هذه، في معترك الواقع اللبنانيّ على سبيل المثال، يمكنه أن يستثير في لبنان حاجته الماسّة إلى مرحلةٍ من تمازج الآفاق يكمل فيها كلّ وجدان دورته التاريخية، فيتجلّى لبنان كعطيةٍ مسيحيٍّ للمسلم وكعطيةٍ المسلم للمسيحيّ. وبناءً على هذه النظرة المتحركة، تغدو الطائفية، في نظر موراني، طائفيةً وظيفيةً عوضاً من أن تكون مجرد طائفيةٍ جوهريّةٍ مستحيلة. وطائفية الوظيفة تستوجب أن يتكامل المختلفون في لبنان، فتتجلّى المارونية دفاعاً عن الحرّية، وتظهر الشيعية صهوةً للوجدان المحروم، وهكذا دواليك بالنسبة إلى وظائف الطوائف الأخرى.

ينطلق بشارة صارجي من مبدأ انفطار الكينونة الذاتيّة على التفاعل المطّرد. فالكلية الكينونيّة ليست جوهرًا ثابتاً مغلقاً، بل هي حزيّة فاعلةٌ في تضاعيف الوجود. ومن ثمّ، فإنّ التشارك الكينونيّ يخوّل الإنسان الفرد الإسهام الفاعل في بناء الكلية الكينونيّة التي تسعى كلّ ذات إنسانيّة إلى التحقق والاكتمال فيها. فالذات الفردية لا تتحقّق بمحض إنجازاتها الذاتيّة، بل على قدر ما تستدخل في صلب كينونتها إنجازات الذوات الفردية الأخرى. وبهذا تغدو المعية الإنسانية ضرورةً مطلقة في الوجود التاريخي. أمّا مشير عون، فيرى أنّ الوجود الإنسانيّ وجودٌ تاريخيٌّ مفتوحٌ على آفاق المحدوديّة التي تضرب الكون بأسره في صلب كينونته. من أبرز خصائص هذه التاريخيّة أنّ الوجود الإنسانيّ ينبسط في التاريخ في صور شتى، وأنّه لا يتحقّق بحسب هيئة مثاليّة مرسومة في فضاء ماورائيّ لازمنيّ، بل وفقاً لضرورات لصيقة بحركة التفاعل النشطة بين ضرورات الطبيعة ومتطلّبات الذات الراغبة الفاعلة. من هذه الخصائص أيضاً أنّ الوجود الإنسانيّ لا يني يتغيّر ويتطوّر بحسب ما تقتضيه في زمن من الأزمنة أوضاع التفاعل النشطة بين العلاقات الإنسانية. وبالرغم ممّا يرتسم من ملامح التشابه بين هيئات الوجود الإنسانيّ المتحقّقة على تعاقب الأزمنة، فإنّ لكلّ هيئة من هذه الهيئات قوامها وفرادها. فالوجود الإنسانيّ واقعٌ تدلّ عليه كميّاتٌ لا حصر لها من التحقق التاريخي المتواصل لحركة إقبال الإنسان، فرداً وجماعةً، إلى عمق الذات وأصالة الكينونة. ومن هذه الخصائص أيضاً أنّ الوجود الإنسانيّ يحتمل ألواناً شتى من التسويغ والتفسير. وما من تصوّر فكريّ واحد يمكنه أن يستغرق جميع هذه الكميّات الكامنة في قابليّات الوجود التاريخيّة اللامحدودة.

يتّضح في هذا كلّهُ أنّ سبُل تأصيل المعايضة تختلف من فيلسوف إلى فيلسوف. ويمكن تصنيف هذه السبُل في أنماط ثلاثة متقابلة. النمط الأوّل يستخرج أسباب التأصيل من معين التراثات الدينيّة، على نحو ما يأتي به رينه حبشي وكمال يوسف الحاج، بينما النمط الثاني يعتمد في التأصيل على مشروعية الاختلاف الثقافيّ في تأويل الوجود التاريخي والأعمال الإنسانية ومنجزات الاختبار الفكريّ الذاتيّ الفرديّ والجماعيّ (إتيان صقر، أنطون حميد موراني). أمّا النمط الثالث، فيُنشَب التأصيل إمّا في تربة الكينونة التشاركيّة المفطورة على التكامل (بشارة صارجي)، وإمّا في تربة

التنوع اللصيق بطبيعة الوجود التاريخي (بولس الخوري، مشير عون). في جميع الأحوال، تقوم بين هذه الأنماط الثلاثة روابط شتى من القربى والتضمين تجعل كل نمط من الأنماط يستعين بعناصر الإسعاف المعرفي التي يمكن استثمارها في كل نمط على حدة.

ب - الحقل الثاني: الإصلاح

في حقل الإصلاح، تتنوع إسهامات الفلاسفة اللبنانيين المعاصرين بتنوع موضوع الإصلاح. منهم من يروم إصلاح الفكر العربي في المقام الأول (بولس الخوري، فريد جبر، ماجد فخري، ناصيف نصار). ومنهم من يسعى في المرتبة الأولى إلى إصلاح الاجتماع الإنساني، ولا سيما في المجتمعات العربية (حسين مروّة، جيروم غيث، مهدي عامل، عادل ظاهر). ومنهم من يتبغى في صدارة اعتناؤه إصلاح المعطوية الإنسانية الفردية (شارل مالك، جوزف أبو رزق، جاد حاتم، جان قلام). بيد أن مثل هذا التصنيف لا يعني أن الإصلاح محصور في كتابات هذا الفيلسوف أو ذاك في نطاق موضوع واحد. المراد القول إن الجهد الفلسفي عند هذا الفيلسوف أو ذاك قد انصبّ كله على تدبر موضوع واحد من موضوعات الإصلاح الثلاثة المذكورة، فأثّره واعتنى به من دون أن يهمل سواه من الموضوعات.

يرى بولس الخوري أن إصلاح الفكر العربي يتحقّق على قدر ما يستخرج هذا الفكر جوهر التطلّب الذي ينطوي عليه تراثه الذاتي. وبما أن جوهر التراث العربي هو الإقرار بالتسامي الديني، والتسامي الديني يحمله الخوري على معنى التجاوز الذي ينطوي على تطلّب نقديّ إصلاحيّ مطرد، فإن الفكر العربي يمكنه أن يلبي مقتضيات الحداثة التي تنطوي هي أيضاً في جوهرها على تطلّب النقد. فإذا التقى الفكر العربي والحداثة في نقد البنى المعرفية البائدة، وتطلّب المضامين الإنسانية القادرة على تمكين الإنسان من معالجة قضايا عصره معالجةً حديثةً فاعلةً، استطاع هذا الفكر أن يتجدّد وأن يبرهن ويرسخ قدرته على مواكبة تساؤلات الإنسان العربي المعاصر، ومواجهة المشاكل التي تعترض الاجتماع العربي المعاصر. في سياق تطلّب النقد، يعتقد ماجد فخري أن الفكر العربي المعاصر يجب أن يُعرض عن الإخراج اللغوي والأدبي، وأن يتمرّس تمرّساً رصيناً بالوعي النقديّ البناء. فلا سبيل إلى النهوض والإصلاح والتجديد والمعاصرة إلّا بالكفّ عن الجبرية المنغلّة في بواطن الذات العربية، تتهّم الآخرين بكلّ المفاصل والمساوئ التي تصيب المجتمعات العربية، وتتملّص من المسؤولية الذاتية. وحده التلاقي بين الفكر العربي والفكر الغربي يساعد على إتقان عملية النقد الذاتي والإصلاح البناء والتقابص المخصب.

استناداً إلى خصوصية العلوم الإسلامية والعلوم اللغوية العربية، يبيّن فريد جبر أن التراث العربي الإسلامي يؤثّر تأثيراً بيناً في لاوعي الأفراد والجماعات في الشرق العربي. لذلك كان لا بدّ في كل إصلاح للفكر العربي من صوغ العوارف المتراكمة في بنية عربية أصيلة. فاللغة العربية هي من اللين والطواعية بحيث تستطيع أن تعبّر عن أدقّ ما يختلج الفكر العربي في اليوم الحاضر. ولبلوغ إلى

تحقيق فلسفي ذاتي مستقل وخلّاق، يجب أولاً إعادة فهم متطوّر للعلوم الإسلامية في ضوء العلوم الإنسانية الحديثة. ويجب ثانياً الانطلاق من الفعل، لا من الأيس (الوجود)، لبناء فلسفة عربية ذاتية. ويجب ثالثاً استثمار طاقات التعبيرية التي يخترنها الإرث اللغوي العربي، وتعزيز التكاملية في المعاني والمصطلحات. وبذلك يتهيأ السبيل إلى بناء فلسفة عربية تجمع خواصّ العروبة وميزاتها وشمول الإنسانية وعموميّاتها.

في سياق فلسفة الفعل، يُسند ناصيف نصّار إلى الفيلسوف العربي مهمّةً طارئة تقضي بالخروج من التبعية للغرب والتبعية للتراث العربي، وتُلزّمه التفكير في وجوده التاريخي في سبيل ابتكار فلسفة فعل تسهم في مساعدة الإنسان العربي على صنع مستقبله بقواه الذاتية وفعله التاريخي الحرّ. ذلك بأنّ ما يعيق مجتمعات العالم العربي هو ثبات البنى المادّية والذهنية فيها على الهيئة المتوارثة من العصور الوسطى. ومن ثمّ، كان لا بدّ من الاستقلال الفلسفي، أي التفلسف انطلاقاً من ذواتنا واستناداً إلى اختباراتنا. فالاستقلال الفلسفي يعني، بحسب نصّار، تقبّل النظريات الفلسفية بالنقد المنطقي والسوسيولوجي، وهضم عناصرها الصالحة، وتحويلها في عملية إبداعية أصيلة. بيد أنّ الاستقلال الفلسفي لا يتأتّى للمجتمعات العربية من دون ترميم حقل الحرّية في قرائن العولمة الكاسحة. وعليه، طفق ناصيف نصّار ينادي بليبرالية تكافلية توفّق بين الحرّية والعدالة، وبين مقتضيات المجال العامّ ومقتضيات المجال الخاصّ. أمّا السبيل إليها فهو الاعتصام بالإرادة الواقعية التي تجعل الإنسان مشروع بناء مستمرّ، وتعتمد القيمية العلمانية نهجاً يتناول القيمة الإنسانية في قابليتها للتحقّق في تضاعيف الوجود التاريخي، وفي قدرتها على تجاوز حدود تحقّقها التاريخي. هذا كلّه يستوجب، في نظرة نصّار الشمولية، السؤال عن الإنسان في العالم العربي، لا عن المعرفة وآليّاتها. وحده مثل هذا السؤال يمهّد السبيل إلى نهضة عربية ثانية ميزتها الأساسية أنّها تأتي إلينا مبتكرةً من غير نموذج سابق أو متقدّم عليها.

هذا في إصلاح الفكر العربي. أمّا في إصلاح الاجتماع الإنساني على وجه العموم، والاجتماع العربي على وجه الخصوص، فالنظريات تتباين أيضاً بحسب الانتماء المعرفي الأصلي والمنهج المعتمد والمقاصد المنشودة (حسين مروّة، جبروم غيث، مهدي عامل، عادل ظاهر). فالفيلسوف الماركسيّ حسين مروّة يؤكّد أنّ الفكر ينبغي أن يتناوله المرء في حركيته وسيروته التاريخية. وهو فكرٌ لا يني عبّر عن أيديولوجيات المفكرين العرب وانتماهم الاجتماعي - الاقتصادي. فالفارابي، على سبيل المثال، يعبّر بحسب مروّة، عن النظام الإقطاعي حين يضع الريف في خدمة المدينة. لذلك لا بدّ من إصلاح المجتمع حتّى يأتي الفكر مرآةً للمجتمع السليم. والمجتمع السليم هو المجتمع الذي يعتمد المادّية التاريخية في معالجته مشاكل النمو والعدالة. وما الرابط الذي ينشئه مروّة بين الفكر المتأمل في الماهيات الثابتة وإرادة الثبات والتصلّب في المواقع الطبقيّة الحاكمة سوى البرهان الذي يدلّ على ضرورة الانخراط في عملية التغيير الاجتماعي الاقتصادي، والثوق بالعناصر الاجتماعية الطامحة إلى مناهضة الظلم وإلغاء الاستغلال ومناصرة الإصلاح.

في إطار البحث عن تسويغات الإصلاح الاجتماعيّ وكيفيّاته، يجتهد جيروم غيث في الجمع المبتكر بين أفلاطون ورؤيته للفساد وماركس ورؤيته للفساد في المدينة الإنسانية. فبالرغم من التباين الواضح الذي يفصل بين المثاليّة الأفلاطونيّة والماديّة التاريخيّة الماركسيّة، فإنّ مطلب الإصلاح يستوطن كلتا الأنطومتين. ولا ضير في ذلك، بحسب غيث، إذا ما اعتمد المرء مبدأ الصيرورة المبنية على الصراع بين الأضداد. وبما أنّ المقصد الأساسيّ للفكر الإنسانيّ هو الفوز بتصوّر شامل يقوم على الوحدة الفكرية المنغلّة في تضاعيف المظاهر المتكاثرة المتعارضة، فإنّ الإصلاح يقوم على التوفيق بين مستلزمات الوجود المادّي ومقتضيات الوجود الروحيّ. فالإصلاح الاجتماعيّ يبدأ بتعزيز الحرّية الإنسانيّة التي تصوّرها غيث في هيئة الوجود الروحيّ المتفاعل مع مقتضيات الانتماء التاريخيّ. الحرّية، كسموّ روحيّ منشئ للكيان الإنسانيّ، هي عمق الذات البشريّة الناقصة إلى التحقّق في معترك الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة.

يتجلى الرابط بين الإصلاح الاجتماعيّ والتفسير المادّي الجدليّ للتاريخ أيضاً في أعمال مهدي عامل الذي يذهب إلى أنّ أزمة المجتمعات العربيّة ليست أزمة تخلّف أو تقدّم، بالتناظر مع العالم الغربيّ، بل أزمة تطوّر داخل نمط الإنتاج السائد. وهو نمطٌ اتّباعيّ خاضعٌ للرأسماليّة الغربيّة الاستعماريّة. لذلك يدعوه مهدي عامل نمط الإنتاج الكولونياليّ. هنا تكمن معضلة المجتمعات العربيّة. ومن ثمّ، ينبغي للباحث أن يُعرّض عن الفكر التمثاليّ الذي يقارن بحسب مقولات الأنظومة الرأسماليّة عينها. فإذا أراد العرب أن يخرجوا من تخلّفهم، كان عليهم أن يعيدوا إنتاج الفكر الماركسيّ في قرائن الصراع العربيّ، لأن يستنسخوا مثل هذا الفكر الماركسيّ. فالفكر الماركسيّ العربيّ هو الذي يخرج المجتمعات العربيّة من نمط الإنتاج الكولونياليّ المنشئ للظلم والتخلّف. ولكنّ هذا الفكر يجب أن يتجدّد بتجدّد الشروط التاريخيّة الخاصّة بتحقيق السيورة العربيّة الثوريّة. ذلك بأنّ المشكلة في العالم العربيّ هي مشكلة سياسيّة ناشئة من هيمنة الطبقة الإنتاجيّة الكولونياليّة. فلا بدّ، والحال هذه، من النضال السياسيّ الثوريّ ليضحي مثلُ هذا النضال هو المعيار والحاكم في صدق النظرية وصحتها وجدارتها. لا حياديّة في الفكر في سياق صراع إنتاج المعرفة، إذ إنّ الفكر المحايد فكرٌ عقيم. فالفكر إمّا أن يكون فكراً مناضلاً، وإمّا أن لا يكون على الإطلاق. وعليه، يغدو مشروع مهدي عامل الإصلاحيّ مشروعاً يتخطّى الوطنيّات، ويرمي إلى تحرير المجتمعات العربيّة من الكولونياليّة والبرجوازيّات المأزومة. فالأيديولوجيات، سواءً أكانت دينيّة أم سياسيّة أم أخلاقيّة، إنّما تعبّر دائماً عن أوضاع طبقيّة. ولا بدّ من الاستعانة بالتناول الموضوعيّ للتاريخ، على نحو ما أتى به، على سبيل المثال، ابن خلدون حين أخذ يستخرج في قراءته الموضوعيّة العلميّة أسباب الإعضال من داخل الحركة التاريخيّة لا من خارجها. فأحلّ ضرورة العمران محلّ المشيئة الإلهيّة، فأضى التاريخ مقترناً بحركة العمران البشريّ الذي يخضع لقوانين موضوعيّة لصيقة به.

في المثال الأخير للإصلاح الاجتماعيّ، ينبري عادل ضاهر مدافعاً عن العلمانيّة كسبيل الحكمة الإنسانية الخليقة بإنقاذ الاجتماع العربيّ من التباسات الخلط المؤذي بين الدينيّات والسياسيّات.

فالإصلاح الاجتماعيّ يستوجب، بحسب ظاهر، بناء الوجود الإنسانيّ كلّهُ على مبدأ أسبقية العقل على النّص. ذلك بأنّ العقل يضطلع بوظيفة معرفيّة معيارية جوهريّة لا تستقيم المجتمعات الإنسانيّة إلّا بها، ألا وهي تسويغ المعارف، وتبيين الغايات، ووضع المعايير الأساسيّة والمثُل العليا والقيم الهادية. وليس لمجتمع إنسانيّ أن ينمو نموّاً سليماً وأن يرتقي رقيّاً حضاريّاً إلّا إذا سلّم باستقلاليّة العقل النظريّ واستقلاليّة العقل العمليّ، وأنشأ العِلَمانيّة نظاماً شاملاً لجميع حقول الوجود الإنسانيّ، يبنى المعرفة وينشئ القيم بالانتماء الحضريّ لموارده الذاتيّة ومبادئه الأصليّة. معنى هذا الاستقلال العقليّ أنّ الاجتماع الإنسانيّ ينتظم بخصوصه للمبادئ العقلية الأساسيّة التي تلائم طبيعة البنية الإنسانيّة في الذات الفردية، وتلبّي حاجات التعبير والنموّ والتطوّر في هذه الذات، وتربط الذوات الإنسانيّة بعضها ببعض، والمجتمعات البشريّة بعضها ببعض، في وحدة السعي إلى تحقيق ملء الإنسانيّة. وبما أنّ حقائق المعرفة هي شأنٌ بينذاتيّ يتشاور فيه الناس بالاستناد إلى مبادئ الحكم العقليّ الصرف، فإنّ ما يُجمع عليه أهل النظر العقليّ إنّما يُفرض بالمجتمع الإنسانيّ إلى السويّة الفكرية والمسلّكة.

أمّا في باب إصلاح المعطويّة الإنسانيّة (شارل مالك، جوزف أبو رزق، جاد حاتم، جان قلام)، فالتناولات الفلسفيّة تتّصف بالنفاذ إلى عمق الجوهر الإنسانيّ واستطلاع طبيعة الامتحان الوجوديّ الذي تُبتلى به الذات الإنسانيّة في سعيها إلى الإفصاح عن مكنوناتها، وفي إصرارها على استثمار قابليّات النموّ والتطوّر والتحقّق والاكتمال فيها. يستند شارل مالك إلى الكيانيّة الظهوريّة الشخصانيّة لكي يتدبّر معنى الجوهر الإنسانيّ الأعْمَق. فيذهب إلى أنّ الإنسان الفرد هو بنيةٌ أصليّة في ذاته، لا تتكرّر بتكرّر النظراء في الخلق، بل تنفرد في كلّ ظهور ذاتيّ أصيل. وبما أنّ الكون كلّهُ ينتظم بحسب ترتيبٍ أصليّ وغائيّة لصيقة به، فإنّ انتظام الجوهر الإنسانيّ في الذات الفردية لا يستقيم إلّا بمقدار ما تتحقّق في الإنسان الفرد وفي الإنسانيّة الجماعة معاني الحرّيّة الوجوديّة الخلاقة. ذلك بأنّ الحرّيّة هي أصل الإبداع في البناء الإنسانيّ الفرديّ والجماعيّ. ولا سبيل إلى اكتمال الكينونة الإنسانيّة إلّا بانتعاش مقتضيات الحرّيّة فيها. علاوةً على هذا، فإنّ الحرّيّة التي ينادي بها شارل مالك هي حرّيّةٌ رُحيّةٌ في المقام الأوّل، تنغرس جذورها في صورة السيّد المسيح، ملء الإنسان الكامل، ومثال تجسّد الحرّيّة الروحيّة المطلقة، وغاية التاريخ الإنسانيّ برّمته. ومن ثمّ، فالخلاص الوجوديّ الأسمى الذي يتوق إليه الإنسان بكلّ جوارحه لا يتأتّى إليه إلّا على مقدار ما يقتدي اقتداءً خلاقاً بتجليّات الحرّيّة التي انطبعت في سيرة المسيح وأقواله وأفعاله.

في سياق البحث عن الخلاص الوجوديّ الأشمل، يتأوّل جوزف أبو رزق معاني الأصالة الإنسانيّة بحسب ما تمليه على الإنسان اختبارات التواصل الشعوريّ الذي يضمّنه ويعزّزه الحسّ التعاطفيّ بين الأفراد. فالحسّ التعاطفيّ هو العنصر الأساسيّ في تكوين الطبيعة الإنسانيّة. والإنسان الفرد لا يستطيع أن يرقى إلى الوجود الحقيقيّ، ومن ثمّ إلى الخلاص الوجوديّ، إلّا على قدر ما ينخرط انخراطاً سليماً في مختبر التواصل الشعوريّ الذي تستثيره في قاع الوجدان الفرديّ حاجةٌ

الإنسان إلى سكنى القبول في عاطفة الآخرين. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإنّ الوجود الإنسانيّ كلّهُ يكتسب أبعاداً جديدة، فيضحى مقترناً بمآلات التواصل بين الأفراد. الوجود، في نظر أبو رزق، هو أن يحتلّ الإنسان مكاناً سنياً في عاطفة أشباهه ونظرائه من الناس، وأن يستقرّ هؤلاء استقراراً هنيئاً في عمق أعماق شعوره. وبذلك كلّهُ تتحقّق الإنسانيّة وتتجلّى في مشاعرنا التواصلية الصادقة، على أبهى ما يكون التحقّق وعلى أرفع ما يكون التجلّي.

في السلك الفكريّ عينه، يعتقد بشارة صارجي أيضاً أنّ الحبّ التشاركيّ هو السبيل الأفضل في إعتاق الذات الإنسانية من قوقعتها وانغلاقها الفتاك. فالحبّ التشاركيّ وثبةٌ ثقةٌ في وجدان الآخر التوّاق إلى الانفتاح والتواصل. وكلّ عطاء مجانيّ للذات الوهّابة يجعلها في موضع الانتقال المتدرّج من حالة النقص إلى حالة الامتلاء. وليس من امتلاء أغنى وأرحب من الملاء الكيانيّ الوهّاب الذي يطفح به، بحسب صارجي، فعلّ الحبّ الخلاصيّ المتجسّد في سيرة السيّد المسيح وحياته. فالكينونة هي في عمقها تطلّب للحبّ، وإنجاز له في تضاعيف الوجود الإنسانيّ الفرديّ والجماعيّ. وملاء الكينونة الذي يضمّنه الجود الإلهيّ هو الإفصاح الأبلغ عن منتهى الحبّ الفيّاض.

يعود جاد حاتم إلى مركزيّة المسيح في تصوّره للخلاص الوجوديّ. فالإنسان لا يني يصطدم بمعرّثة الشرّ الذي يترّص به من كلّ حذب وصوب. بيد أنّ الشرّ يتجاوز رغبة الإنسان الفرديّة في التحلّل والانحراف والفساد. الشرّ، في منظور جاد حاتم، اعتوارٌ بنيويّ ناشبٌ في المطلق عينه، يجابهه الخير المطلق مجابهةً حادّةً جذريّةً شاملةً حتّى منتهى الأزمنة. أمّا الانسلاخ في مصطرع الزمان، فيوجب على الإنسان معاناة الآثار والعواقب. ولا منجاة من هذه المعاناة إلّا بالانغلال الصوفيّ في حقيقة المسيح الكونيّة. وهي حقيقة تتجاوز التمرّك الأنطولوجيّ الذاتيّ لتصبح موهبةً كيانيّةً للآخرين ومن أجل الآخرين. فالمسيح هو، في نظر حاتم، رمز الهبة الكيانيّة المعطاء، مصدر حياة وانتعاش، وبنبوع قوّة وفعل في صميم الذات الفرديّة. وحين يتبيّن للإنسان أنّ مسألة الشرّ هذه ما انفكت تعارك مسألة المعنى ومسألة المطلق، لا بدّ له من أن يولي مقام الصدارة لسؤال المعنى الخلاصيّ الذي ينطوي عليه الوجود الإنسانيّ برمّته. والفلسفة التي تستطيع أن تساعد الإنسان على الفوز بسبيل النجاة من هذا الشرّ المطبق، إنّما هي فلسفة الروح المتجلّية في اختبار التصوّف، قمة الاختبارات في الأديان. ومع أنّ هذه الفلسفة تعتصم بالروح، إلّا أنّها لا تخضع لإملاءات اللاهوت ومسلّمات الإيمان، بل تنشط وتحرّك في دائرة بحثها الحرّ عن طوق النجاة الأضمن.

أمّا جان قلام فيتناول المعطوبيّة الإنسانية من موقع التشبّت الذي يصيب المعنى الإنسانيّ في أزمنة ما بعد الحداثة. ذلك بأنّ بناء المعنى الإنسانيّ أضحى اليوم يتأثر تأثراً شديداً بمسرى الانتقال من اعتماد الهويّة كميّار في إدراك وقائع الوجود والحكم عليها إلى اعتماد الاختلاف كمقياس ومرجع في مثل هذا الإدراك وهذا الحكم. لا بدّ إذًا، في هذه القرائن، من الإعراض عن الوصف الأنطولوجيّ للكائنات والأشياء والأحداث، ومعاينة الاختلافات الناشئة في صميم هذه الوقائع. فالإنسان لا يفوز بالإدراك الخلاصيّ لمعنى الوجود إلّا إذا تدبّر كيفيات الحاديّة المباعثة للحياة،

واستطلع أبعاد المفارقة الملازمة لها، وتأتى في تطلّب التحولات الطارئة عليها. وما من ناموس يسعه أن يُنقذ الإنسان ويخلصه سوى ذاك الذي يتعهد بالصبر وطول الأناة حالات الإمكان المحضة والجواز المتوثّب في مقاصد الناس وقراراتهم وأفعالهم. ذلك بأنّ الأفراد هم أنساقٌ نفسيةٌ مستقلةٌ يتداخل بعضها البعض الآخر في مسعى لاكتناه معنى الاعتمال الناشط في صلب الحياة وإدراك سبيل الخلاص. وليس أفضل في الوعي من استجلاء الحميميات الخفيرة التي ينطوي عليها الجسد الإنساني، تلك الكتلة المتشابكة من الرغبات المتدافعة. وبينما تزين السكينة البنيوية للإنسان أنّه انتهى إلى أقصى إمكانات الاختيار والتنويع الاختباري التي تستوطن باطنه المتقدّم، ينبري التفكير النقديّ يستنهض الإنسان ويستحثّه على إدراك الحياة في هناء الممكنات الواسعة المتاحة.

خلاصة القول، إنّ مسالك الإصلاح تنوعت في الفكر الفلسفيّ المعاصر في لبنان. فكان لإصلاح الفكر العربيّ نصيبٌ، وكان لإصلاح الاجتماع العربيّ إسهامٌ، وكان لإصلاح المعطوبية الإنسانية اجتهداً. تناول فلاسفة إصلاح الفكر العربيّ بالتأويل والنقد والتجديد إمّا بنية التراث العربيّ المفطور على مسئلة التسامي (بولس الخوري)، وإمّا الممارسة التاريخية الممهورة بالإخراجات اللغوية المحضة (ماجد فخري)، وإمّا البنية المعرفية للاصطلاح العربيّ وإمكانات التعبير التي يختزنها (فريد جبر)، وإمّا شروط الاستقلال الفكريّ والانعتاق من كلا التراثين العربيّ والغربيّ وابتكار معالم النهضة الثانية (ناصيف نصار). واعتنى فلاسفة إصلاح الاجتماع العربيّ إمّا بافتتاح بنى الإنتاج الرأسماليّ الكولونياليّ المهيمنة على الوعي الاجتماعيّ العربيّ (حسين مروّة، مهدي عامل)، وإمّا بالتوفيق بين مستلزمات السموّ الروحيّ ومقتضيات النضال الاجتماعيّ التي تستتليها قيمة الحرّية الناشئة في عمق الوجود التاريخيّ (جيروم غيث)، وإمّا باستدخال التمايز الشديد التطلّب الذي يفصل بين حقلين واضحيّ المعالم، ألا وهما حقل الصلاحيّات المعرفية المعيارية المنبثقة من بنية العقل المستقلة، وحقل الاختبارات الإيمانية الوثوقية المقترنة بأحوال الوجدان الفرديّ التائق إلى الإيمان بالغيب واستحضار قوى العناية الإلهية (عادل ظاهر).

وأما فلاسفة إصلاح المعطوبية الإنسانية، فمنهم من أثر ربط الحرّية الكيانية بمثال السيّد المسيح صورةً لاكتمال إنسانية الإنسان في جميع أبعادها (شارل مالك)، ومنهم من سبر أغوار التعاطف الإنسانيّ وأقامه في أصل الوجود الفرديّ السليم (جوزف أبو رزق)، ومنهم من جعل الحبّ التشاركيّ ضماناً للخلاص للذات الإنسانية (بشارة صارجي)، ومنهم من واجه معائر الشرّ بفيض العطاء المنبعث من الجود الكيانيّ الذي يختزنه السيّد المسيح (جاد حاتم)، ومنهم من ربط هناء الذات الإنسانية بقدرتها على الاضطلاع الهنيّ بمفارقات التحقّق التاريخيّ التي تُفرج عنها الحياة في خضمّ الالتباسات التي تغلف بنى السيرة الاجتماعية المتقلّبة من طور إلى طور في زمن ما بعد الحداثة (جان قلام).

ج - الحقل الثالث: التأصيل المعرفي في نظريات التأويل والنسبية

يشتمل الحقل الثالث على الاجتهادات التي أنشأها الفلاسفة اللبناييون الذين اعتنوا، على وجه الخصوص، بتأصيل المعرفة الإنسانية (موسى وهبة، علي حرب، أنطون حميد موراني، مشير عون). يرى موسى وهبة أنَّ الفلسفة، في حدِّ ذاتها، لا غاية لها من خارج دائرتها المعرفية الخاصة. فالفلسفة ليست خبراً عن العالم، بل هي طريقة في التفكير تُبنى على أصول تملك قابليّات التعبير السليم عن معاني الاختبار الوجودي. وهو يصرُّ كلَّ الإصرار على ضرورة التفلسف بالعربية حتّى تنفجر اجتهادات الفلاسفة العرب عن إسهامات مبتكرة، تنبثق تَوّاً من صميم اختبارات الإنسان العربي المعاصر، وتراعي في حرصٍ عظيم خصوصيات التعبير الفلسفي العربي. فالفلاسفة العرب أخطأوا، في رأيه، حين اعتقدوا أنَّهم يملكون الفهم الصحيح للفلسفة من دون الاجتهاد في التعبير الفلسفي العربي الأدقِّ والأبلغ. وغالباً ما يحلو له أن يطلق صفة البعث الفلسفي العربي على بعض الفلاسفة العرب المعاصرين الذين يذبحون الفلسفة، ويتيهون بها في مجاهل الضلال. لذلك لا بدّ أولاً من إتقان القول الفلسفي بالعربية. ولا يستقيم هذا القول إلّا بالتعريب الفلسفي الدقيق، الصائب، البليغ، الأمين لعبقرية اللغة العربية، ولعمق الفكرة الغربية المنبت. فالترجمة هي فعلٌ فلسفي قائم في حدِّ ذاته، مكتمل العدة، مستقل في هويته، وفي دعوته، وفي وظيفته. ولا مناص منه لإغناء القول الفلسفي بالعربية. ينضاف إلى مثل هذا الجهد الفلسفي الأصيل عملاً دؤوب يسعى لتأصيل ميتافيزيقا معرفية تكون بمنزلة أنظمة أو سِستام المزامع اللازمة للعقل البشري في مواجهة انهمامه بالأسئلة التي تطرحها عليه طبيعته. فالعقل ينطوي على لزوميّات وآليّات وضوابط وقبليّات ومسلّمات لا بدّ للفلسفة من تدبرها قبل بناء العمارة المعرفية الرامية إلى فهم الوجود والموجودات.

يستند أنطون حميد موراني، في نظريته المعرفية، إلى الخلاصات التي خرجت بها الفسارة (علم أصول التفسير) الغربية في تناولها مسائل الحقيقة وارتباطها بالقرائن التاريخية وبالسيروية الوجودية الذاتية والجماعية. فيستنتق، على وجه التخصيص، فسارة هانز جورج غادامير التي تُفرد حيّزاً جليلاً للوعي التاريخي الذي تراكم فيه اختبارات الفهم الأصلية للوجود. في صميم هذا الوعي المتدرّج في تدبره معاني الأشياء، تنتصب الحقيقة مسرّياً حيّاً من التفاعل المطّرد. فالحقيقة التي تنشدها جميع الاجتهادات المعرفية هي بمنزلة الاستثارة المستمرة للتساؤل المضني والاستفسار المقلق. وكلّ وعي تاريخي لا يتناول الحقيقة كمسرى حيّاً من التفاعل التاريخي يسقط في متاهات الأيديولوجيا. ومن ثمّ، كان على الإنسان المعاصر أن يضع الحقيقة في موضعها الصحيح، أي في توسّطها بين التاريخ والتأويل. فالحقيقة منبثها التاريخ ومحركها التأويل، تنغرس في تربة المعاناة التاريخية للإنسان، ولا تنبي تستثير فيه طاقات التناول الخلاق. وما التاريخ، بحسب التصرُّو الهيجليّ المبتوُّث في أعمال موراني، سوى الموضع السني الذي فيه تتجسّد الحقيقة، بما هي روحٌ أصيلة جبارة مكتنزة فاعلة، تُنشِب أثرها التغييري في تضاعيف الوجود برمته.

يتأول علي حرب تاريخية الحقيقة، ولكنه يُسلِّكها في مسلك التفكير الذي اعتمدته فلسفات ما بعد الحداثة. فالحقيقة ليست متعاليةً على القول، بل هي من مفاعيل القول. هي نتاجٌ لنسق العلاقات الناشطة في معترك العالم ولأبنية الكلام المتشابهة في تفسير هذا العالم. أزمة الفلسفة في الزمن الحاضر ناشئة، بحسب علي حرب، من فقدان المصادقية الفكرية وانحسار الفاعلية التأملية. هذا كله ما لبث أن تفاقم بعدما تصدعت النظريات المعرفية الشمولية، وانهارت المشاريع التسويغية الكليانية. وما دام النص، كل نص، هو حيٌّ لممارسة آلياته المفضلة في الحجب والخداع والتحويل، فإن مهمة الفلسفة تستوجب التفكير، وافتضاح بني التسلط، وإظهار نقائص العقل، وكشف أنقاض الواقع. غير أن مشكلة الفكر العربي المعاصر ما فتئت مقترنة بما ألفه واعتاده من تفكير مبني على منطق الهوية والمطابقة واللزوم والتماusk. لذلك لا بد من فلسفة بديلة تتجلى بها منطقة جديدة للوجود وللحياة، تنبثق منها إمكانات أخرى للفهم. والفلسفة البديلة هذه إنما تقوم على منطق تحويلي يناهض المنطق الصوري القديم، ويُفضي إلى الانزياح عن المركز من أجل إعادة التركيب والإنتاج. إنه المنطق الذي يعاين التعارض والتعبد والتكاثر والتجدد في أصل الكون والكائنات.

أما مشير عون فيذهب مذهباً إنسانياً، عقلياً، تاريخياً، نقدياً، بناءً. مذهبُه إنسانيٌّ لأنه يضع في مقام الصدارة مبادرة الإنسان في اختبار الحياة التي ينبثق هو منها، وفي الاستدلال على معانيها، واستخلاص العبر منها. ومذهبُه عقلائيٌّ لأنه يتناول واقع الحياة في أرحب مدلول له، فيخضعه للتحليل المتطلب، والتدقيق المتأنّي، من غير أن يقيدَه في سلاسل الاستنتاجات الضيقة المغلقة، والخلاصات الضابطة القاهرة. فالعقل هو السلطة العليا التي تحكم على معطيات الحواس، والتماسات الشعور، واختبارات الوجدان، والتماعات الحداث. ومذهبُه تاريخيٌّ لأنه يحصر اعتناؤه بما ينشط في الوجود من علاقات التشابك والترابط والتداعي والانفتاح المطلق، من غير أن ينصب في خارج العالم وجوداً موازياً متعالياً مهيماً. ومذهبُه نقديٌّ لأنه لا يني يسائل جميع صنوف المسلّمات والبدائنه والحقائق، فيُعمل الفكر فيها حتّى يولّد منها الطاقة على مصاحبة الحياة في تدفق سيلانها، ومساكنة الوجود في تكاثر اعتلائاته، وملينة الواقع في رحابة مدها. ومذهبُه بناءٌ لأنه يروم الإسهام في بناء إنسانية للإنسان تحترم رفعة كرامته، وتضوّن عظمة حرّيته، وتراعي التباسات مسعاه الوجودي. لذلك يقول مشير عون بالنسبية المطلقة في كلّ شيء. فالمعارف والاختبارات والانتماءات والتصديقات تُنسب إلى صانعيها من الناس. ولكنها تظلّ مطلقةً في نظر صانعيها إلى أن يفتعلوا منها وبها جريمة إلغاء معارف الآخرين واختباراتهم وانتماءاتهم وتصديقاتهم. وتظلّ المستندات المعرفية والثوابت الأخلاقية بين الحضارات موضعاً سنياً من مواضع النقاش العقلاني الحر المنفتح.

يتضح من هذا التنوع في التأصيل المعرفي أنّ ميل هؤلاء الفلاسفة اللبنايين المعاصرين هو أغلب إلى اعتماد التاريخية والنسبية والانفتاحية. فالحقيقة لا يفوز بها الناس في منعزلاتهم المعرفية، وصوامعهم الاختبارية، ومُنزوياتهم الثقافية. فالتاريخية هي السمة الحاسمة التي تمهر كلّ مسعى

لتدبر الكائنات والموجودات والأشياء والوقائع. وما من سبيل إلى التأصيل المعرفي الرصين إلا سبيل الاعتراف بالمحدودية الذاتية وسبيل الإقرار بوعود التقابس العلمي الرصين والتلاحق الفكري الصادق.

رابعاً: احتمالات الإسهام اللبناني في الفلسفة العربية المعاصرة وفي الفلسفة الكونية المعاصرة

يحار المرء في وصف الإسهام الفلسفي اللبناني المعاصر، لأنّ الفيلسوف الصادق في منزعه الموضوعي ادعى إلى أن يكون من المترددين المرجئين. لذلك أرى من غير اللازم إطلاق الأحكام، وأوثر ترك المسألة تجري في أعنتها حتى يفصل الزمن فيها بمقتضى قيمة الإسهام اللبناني الذاتية. ولكنني أسارع فأقول إنّ الفيلسوف اللبناني المعاصر، وشأنه في ذلك شأن كلّ فيلسوف عربي معاصر، يولد حاملاً في مستودعه الوراثي عجزاً بنيوياً في أحوال المجتمعات العربية المترددة، وعجزاً بنيوياً في أوضاع الفكر العربي المتفهمرة، وعجزاً بنيوياً في طاقة اللغة العربية على التعبير الأمين عن معارف العصر. قبل أن يجرؤ على ادعاء شيء من التفكير الفلسفي الأصيل، يُصاب للتو بمثل هذا العجز البنيوي المثلث الأضلاع. فإما أن يقنط وينكفي إلى خلوة ذاته، وإما أن يجتهد وفي يقينه أنّه في تقصير متفاقم يُفَعِّده عن اللحاق بكثرة المعارف التي تتزين بها العلوم الوضيّة والعلوم والإنسانيّة في مندييات البحث الغربيّة.

غير أنّ هذا القول لا يعني أنّ الفكر الفلسفي المعاصر في لبنان لا قيمة له على الإطلاق. قيمته كامنة أولاً في صدق الشهادة الفلسفية التي حملها هؤلاء الفلاسفة. وقيمه كامنة ثانياً في تطويع التصوّرات الفلسفية الكونية لمقتضيات الحاجة الوجودية اللبنانية والعربية. وقيمه كامنة ثالثاً في أصالة بعض الخلاصات الفذة التي أفرج عنها هؤلاء الفلاسفة. وإنّي أعتقد الاعتقاد كلّهُ أنّ القول بالانتماء المعرفي لهؤلاء الفلاسفة لا يعني التبعية المطلقة. والأمثلة على ذلك كثيرة، يستخرجها المرء من تاريخ الفلسفة الكوني، ولا سيّما في الحقبة المعاصرة. فكما أنّ تناول هوسرل للفيلسوف الفرنسي ديكارت لا يجعله تابعاً لديكارت، وتناول سارتر للفيلسوف الألماني هايدغر لا يجعله تابعاً لهايدغر، وتناول دولوز للفيلسوف الألماني نيتشه لا يجعله تابعاً لنيّشه، وتناول ألتوسير لماركس لا يجعله تابعاً لماركس، كذلك تناول شارل مالك لهوسرل وهايدغر ووايتهد لا يجعله مؤتماً بهم، وتناول رينه حبشي لإيمانويل مونييه لا يجعله مؤتماً به، وتناول كمال يوسف الحاج لبرغسون لا يجعله مؤتماً به، وتناول ناصيف نصّار لابن خلدون لا يجعله مؤتماً به، وتناول موسى وهبة لكانط لا يجعله مؤتماً به.

علاوة على ذلك، فإنّ العالم العربي، ولئن كان يهنأ بكوكبة من الفلاسفة المعاصرين اللامعين، يعوزه التأمل في مبتكرات الفلاسفة اللبنانيين الجريئة. غير أنّ فريدة الإسهام الفلسفي في لبنان تظلّ مرتبطة بالقرائن الثقافية والاجتماعية والسياسية التي تطبع الاجتماع اللبناني. وكما أنّه ما من أحد

في العالم العربيّ يشبه الفيلسوف المصريّ زكي نجيب محمود في وضعيّته العلميّة، والفيلسوف المغربيّ محمّد عزيز الحبّابي في شخصانيّته الغديّة، والفيلسوف الجزائريّ محمّد أركون في حفريّاته المعرفيّة، والفيلسوف التونسيّ أبو يعرب المرزوقيّ في ترميمه الإشكاليّ الملتبس للمذهب الاسميّ الكلاميّ العربيّ الوسيطيّ، والفيلسوف السوريّ صادق جلال العظم في نقده الدينيّ الجذريّ، كذلك ما من أحد يشبه في العالم العربيّ شارل مالك في جمعه بين التومائيّة والليبراليّة، وحسين مروّة في قراءته الماركسيّة للتراث العربيّ، وجيروم غيث في ربطه الروحيّة الأفلاطونيّة بالمادّيّة الماركسيّة، ورينه حبشي في عمارته القيمة المتوسّطيّة، وكمال يوسف الحاج في إثباته تعادليّة الجوهر والوجود وابتكاره الملتبس لنظريّته في النضاليميّة، وبولس الخوري في خيبته الخلاقة وربطه جوهر التراث العربيّ بجوهر الحداثة، وفريد جبر في نظريّته التكامليّة التعبيريّة، وإتيان صقر في بنائه هويّة المجتمعات الإنسانيّة على التفاعل التقابليّ بين الثقافات، وجوزف أبو رزق في اعتماده التعاطف الشعوريّ أصلاً في تكوّن هويّة الوجود الإنسانيّ، وأنطون حميد موراني في تأويليّته البناءة للحقيقة في تضاعيف التاريخ، وبشارة صارجي في أنطولوجيّته التشاركيّة، ومهدي عامل في افتضاحه بنى الإنتاج الكولونياليّ في المجتمعات العربيّة، وعادل ظاهر في تأصيله الفلسفيّ للعلمانيّة، وناصيف نصّار في إثارة الاستقلال الفلسفيّ واستثماره طاقات الحرّيّة البناءة وشيد العمارة النظريّة الخليقة بنهضة عربيّة ثانية، وعلي حرب في فلسفته البعديّة ومنطقه التحويليّ، وموسى وهبة في تأصيله القول الفلسفيّ بالعربيّة وتعريباته الفلسفيّة الفدّة، وجاد حاتم في سبره أغوار الباطن الصوفيّ للوجدان الروحيّ وإغنائيه الذات الإنسانيّة بروافد الالتماع الحديسيّة المستلّة من حضارات الروح، وجان قلام في تفحصه علوم المعنى وترصده تحولات المعرفة في سياق التناول السوسيولوجيّ والسيكولوجيّ المعاصر للذات الإنسانيّة المضطربة، ومشير عون في تعدّديّته الكونيّة المبنية على التمييز بين دائرة حقوق الإنسان الملزمة ودائرة القيم الروحيّة التفضيليّة ودائرة التدوّنات اللاهوتيّة التوّاقة إلى الانعتاق المغامر من محدوديّة الوجود التاريخيّ.

لا عجب، من بعد ذلك كلّ، أن ينعقد في الفكر الفلسفيّ المعاصر في لبنان شيء من الفريدة يُتيح لهذا الفكر أن ينبسط في تمايز فعليّ عن الفكر الفلسفيّ العربيّ المعاصر وعن الفكر الفلسفيّ الغربيّ المعاصر. ويقيني أنّ مثل هذه الفريدة إنّما تظهر في أوضح صورها في الحقل الأوّل (تأصيل المعاشيّة)، وفي قطاع واحد من الحقل الثاني، عنيتُ به إصلاح الفكر العربيّ، وفي قطاع واحد من الحقل الثالث، ألا وهو القول الفلسفيّ بالعربيّة. الإسهام الفلسفيّ اللبنانيّ في الحقل الأوّل قد يُلهم الفكر الفلسفيّ العالميّ الساعي إلى تأصيل المعاشيّة الكونيّة. وليس أدلّ على طاقة الإلهام هذه من اعتناء منتديات الفكر العالميّ بما اقترحه رينه حبشي في فلسفته المتوسّطيّة، أو بما ساقه شارل مالك من آراء فلسفيّة رصينة في ضرورة التوفيق بين مقام الفرد الحرّ وضرورات الانتماء إلى الجماعة المنشئة للهويّة الذاتيّة، وبما أخرجه جان قلام من تصوّر استدراكيّ لمنازعات الوعي

الذاتي الفردي في خضمّ الالتباسات البنيوية التي تتمخض عنها الأنظومات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية المعاصرة.

وقد يلهم أيضاً الإسهام الفلسفي اللبناني في قطاع إصلاح الفكر العربي (الحقل الثاني) كلّ الفلاسفة العرب المعاصرين الذين يبحثون عن إنهاض الفكر العربي من تأزمه الحديث المزمّن. ومواضع الإلهام كثيرة في هذا السياق. فالتوفيق الفذ الذي صاغه بولس الخوري بين جوهر التراث العربي وجوهر الحداثة، والمذهب التعبيري التكاملي الجريء الذي أنشأه فريد جبر، والتأصيل الفلسفي الجامع المانع الذي ابتكره ناصيف نصّار في تسويغ النهضة العربية الثانية، هذا كلّه قد يساعد أهل الإصلاح الفكري العربي المعاصر على إتقان بناءاتهم النظرية وتجويد آليات البرهنة العقلية الخليقة باستحداث النهضة الفكرية المنشودة. أمّا في الحقل الثالث، فإنّ الاجتهادات المبتكرة التي وضعها موسى وهبة في تأصيل القول الفلسفي بالعربية تليق بالمسعى الفلسفي العربي المعاصر المنعقد على تطلّب التعبير الفلسفي العربي الأمثل والأفعل. ذلك بأنّ الفلسفة العربية المعاصرة تضرب بها حاجةً كيانيةً ملحاح إلى استيعاب الاصطلاحات الفلسفية الغربية التي تنطوي على جرأة ابتكارية عظيمة وعلى تكثف مدلولي قل نظيره. ولن تستطيع الفلسفة العربية المعاصرة أن تحاور الفلسفة الغربية وأن تضرب بسهمها في إثراء الفكر الفلسفي الكوني إلا إذا استدخلت استدخالاً سليماً قابلاً للإبلاغ المستحدثات اللغوية الفلسفية الغربية. وما إسهام موسى وهبة في هذا النطاق سوى بناء أولّي يمكن الاستعانة به لتطويره وتجويده وإغنائه.

أمّا إسهامات الفلاسفة اللبنانيين الأخرى، فقيمتهما تظلّ مقترنةً بطبيعة الحاجة التي استثارتهما، وبعمق الطرح الذي ساقته، وبواقع الأثر الذي تركته في الأذهان وفي البنى. هي قيمةٌ معرفية تاريخية في الحد الأدنى. وستظلّ على هذا المقام إلى أن يقبل إليها قومٌ يستخرجون منها قابليّاتها التغيرية الكامنة في ثنایا مبادئها النظرية. وقد يكون أيضاً لفلسفة الدين التي خرج بها غير فيلسوف لبنانيّ معاصر (بولس الخوري، ماجد فخري، إتيان صقر، أنطون حميد موراني، بشارة صارجي، جاد حاتم، مشير عون) أثرٌ إيجابي في تطوير فلسفات الدين العربية المعاصرة. فالتمييز الدقيق الذي وضعه بولس الخوري بين الأنظومة الدينية والاختبار الإيمانيّ بما هو طلبٌ للمطلق، والتمييز الذي اقترحه مشير عون في مذهبه الإطلاقي النسبي بين دائرة الحقوق ودائرة القيم ودائرة الاختبارات اللاهوتية التدويفية، قد يعينان فلسفة الدين العربية المعاصرة على الخروج بصياغات جديدة للفكر الديني العربي ولمقام الدين في المجتمعات العربية المعاصرة.

أمّا إذا اعترض بعضهم على مثل هذه الفرادة في الإسهام اللبناني، فأظهر عقم الفكر الفلسفي المعاصر في لبنان وعجزه عن تغيير الواقع اللبناني، فإنّ الاعتراض لا يستقيم على وجهه، لا بل يظلم الفلاسفة اللبنانيين عوضاً من أن ينصفهم. ذلك بأنّ مآلات الفكر، مهما تنوّعت منابعه، تقتزن بسيرورة تاريخية شديدة التعقيد. والسيرورة التاريخية اللبنانية المعاصرة مرتھنة بالواقع الجيوسياسي العربي الأوسع. فإذا كانت قد نشأت في منتصف القرن العشرين مشاريع فلسفية عربية واتّخذت

أشكالاً شتّى، ولكن من غير أن تُفضي إلى تغيير عمق الواقع العربيّ، فلم الانتقاص من القيمة الفكرية التي قد تنطوي عليها مشاريع الفكر الفلسفيّ المعاصر في لبنان حين يتبيّن للمرء أنّها ما أسهمت إلّا بالقدر اليسير في إصلاح الواقع اللبنانيّ؟ فهل تنعكس آراء الفلاسفة العرب المعاصرين في مجتمعاتهم العربية على نحو ما تنعكس آراء فلاسفة الغرب المعاصرين في مجتمعاتهم الغربية؟ إذا أردنا أن نتحرّى عن أثر الفكر الفلسفيّ المعاصر في لبنان، كان علينا أولاً أن نتحرّى عن أثر الفكر الفلسفيّ المعاصر في المجتمعات العربية كلّها. الفلسفة في لبنان شأنها شأن الفلسفة في جميع المجتمعات العربية، لا بل أكاد أقول في جميع المجتمعات الإنسانية. بيد أن مجتمعات الغرب المتقدمة أخذت تقيم وزناً، منذ عصر الأنوار، لمضامين الأفكار الإنسانية الجديدة التي يتناولها أهل المجتمعات الغربية في يسر أكيد وشغف صريح. وهذا له أسباب بنيوية لا مجال للتبسّط فيها في نطاق هذه المقدمة. حسب الفلسفة في لبنان أنّها استضاءت بإسهامات فردية جليّة يليق بأهل الفكر في المجتمعات العربية أن يعتنوا بها، وأن يستجلوا عناصر خصوبتها الكامنة فيها.

خامساً: قواعد الاختيار والإنشاء في الكتاب

يعينني في ختام هذه المقدمة أن أرسم الإطار المنهجيّ، وأن أبين الخلفية الناظمة في بناء هذا المشروع البحثيّ، وفي وضع معايير اختيار الفلاسفة اللبنانيين المعاصرين، ومعايير اختيار الكتاب المسهمين، وضبط قواعد إنشاء الأبحاث التي يتضمّن هذا الكتاب. غنيّ عن البيان أنّ الفكر الفلسفيّ المعاصر في لبنان ما درسه أو بحث فيه حتّى الآن أهل الفلسفة في لبنان وفي العالم العربيّ. لذلك كانت الحاجة إلى مصنّف جامع يحتوي على أبحاث موجزة تناول البناءات الفلسفية التي شيدها فلاسفة لبنانيون ولدوا في غضون القرن العشرين ونشطوا في حقل التفكير الفلسفيّ المحض.

من البديهيّ القول إنّ الفلسفة صناعةٌ وجوديةٌ تنغلّ في تعابير الذات الأصلية المبتكرة. فكلّ ذات لبنانية أصلية مبتكرة خليقة، وال حال هذه، في أن تأتي بإسهام فلسفيّ. إلّا أنّ البحث اقتصر، في تحيّر هؤلاء الفلاسفة اللبنانيين المعاصرين، على الذين اكتملت لديهم أربعة من الشروط الأساسية: دراسة الفلسفة دراسةً أكاديمية وإنجاز أطروحة الدكتوراه في حقل من حقول الفلسفة، تعليم الفلسفة في الجامعات والمعاهد الأكاديمية العليا، التفكير والبحث والنشر في حقول الاختصاص الفلسفيّ المحض، الإتيان بأنظومة فلسفية متّسقة جديدة، أو بتصور فلسفيّ أصيل، أو بحدس فلسفيّ مبتكر، أو حتّى بتناول فلسفيّ فتّاح. لذلك أعرض الكتاب عمداً عن فئتين، عنيت بهما أساتذة في الفلسفة من النجباء اللامعين في الجامعات والمعاهد اللبنانية، وتمرّسين بالفكر من أهل الحكمة والتبصّر المتّقدين الذين لمعوا في أفق التفكير الإنسانيّ في سياق الاجتماع اللبنانيّ المعاصر. والفئتان هاتان قد تنطوي أعمالهما على أبعاد فلسفية جليّة. وقد يخرج من بيننا من يُعنى بترصد هذه الأبعاد

ودراساتها. غير أنَّ انعقاد الشروط الأربعة المذكورة هو الذي حصر اللائحة بأسماء هؤلاء الفلاسفة اللبنانيين المعاصرين.

منهم من كان غزيراً في كتاباته حتّى ناهز الثمانين مؤلفاً (شارل مالك وكمال يوسف الحاج وبولس الخوري وجاد حاتم)، على تنوّع عظيم في المحاور والموضوعات (الفلسفة والدين والسياسة والصوفيّة والشعر). ومنهم من اعتدل إنتاجه، فلم يتجاوز العشرين مؤلفاً (رينه حبشي، فريد جبر، أنطون حميد موراني، ناصيف نصّار، علي حرب). ومنهم من اكتفى ببضعة كتب لأسباب شتّى (جيروم غيث، ماجد فخري، إتيان صقر، جوزف أبو رزق، حسين مروّة، مهدي عامل، بشارة صارجي، عادل ضاهر، موسى وهبة)، ومنهم من يواصل إلى اليوم الإنشاء الفلسفيّ في نشاط مطّرد (جاد حاتم، جان قلام، مشير عون).

منهم من انصبّوا انصباباً على الفلسفة لا يطلبون سواها في كتاباتهم، كجيروم غيث ورينه حبشي وكمال يوسف الحاج وناصيف نصّار وموسى وهبة على سبيل المثال. ومنهم من دفعت بهم اعتناءهم الوجوديّة والفكريّة إلى ارتياد حقول مجاورة كبولس الخوري (فلسفة، الجدليّات المسيحيّة - الإسلاميّة، الحوار الدينيّ، اللاهوتيّات)، وشارل مالك (فلسفة، سياسيّات، دينيّات)، وجاد حاتم (فلسفة، لاهوت، صوفيّات، أدب وشعر). منهم من هم معروفون وأوسع شهرةً في العالم العربيّ (حسين مروّة، فريد جبر، ماجد فخري، مهدي عامل، عادل ضاهر، ناصيف نصّار، موسى وهبة)، ومنهم من هم معروفون في العالم الغربيّ (شارل مالك، رينه حبشي، بولس الخوري، إتيان صقر، جاد حاتم، جان قلام، مشير عون). منهم من ذاع لهم صيتٌ سياسيٌّ اجتماعيٌّ نضاليٌّ في المجتمع اللبنانيّ (شارل مالك، حسين مروّة، كمال يوسف الحاج، أنطون حميد موراني، مهدي عامل)، ومنهم من نبغوا في إتقان فنّ الإلهام الفلسفيّ واستقطاب المريدين من حولهم (جيروم غيث، كمال يوسف الحاج، فريد جبر، جوزف أبو رزق، بشارة صارجي، موسى وهبة)، ومنهم من تميّزوا بنسكهم وعزلتهم (رينه حبشي، بولس الخوري، إتيان صقر، مشير عون). إلّا أنّ معظم هؤلاء الفلاسفة تناولهم البحث الأكاديميّ في مقادير شتّى، فأُنشئت في أعمالهم أطروحات في الدكتوراه ورسائل في الماجستير في بضع من الجامعات اللبنانيّة والعربيّة والغربيّة^(٧).

أمّا المنهج المعتمد، فيؤثر في المقام الأوّل تغليبَ النظرة الشاملة إلى البناء الفلسفيّ الذي سيّده الفيلسوف اللبنانيّ، ويروم أن يتحرّى عن موضع الفرادة في إسهامه الفلسفيّ البارز. ولقد تُركت الحرّيّة لكلّ كاتب من الكتاب أن يستحضر نصوص الفيلسوف الأقدر على إبراز هذا الموضوع،

(٧) تعزّم دار النشر الفرنسيّة (لارماتان، باريس) أن تعزّز نشر الفكر الفلسفيّ اللبنانيّ المعاصر في الأوساط الفلسفيّة الفرنسيّة والأوروبيّة. لذلك عهدت إلى أنطوان فليفل في تشجيع البحّاث اللبنانيين على إنشاء دراسات فلسفيّة معمّقة في فكر الفلاسفة اللبنانيين المعاصرين. فعمد فليفل إلى نشر بضعة من هذه الأبحاث في سلسلته الفلسفيّة الحديثة العهد. ومن هذه الأبحاث دراسةً بالفرنسيّة عن بولس الخوري أعدها مشير باسيل عون، ودراسةً بالفرنسيّة عن فريد جبر أعدها جبرار جيهامي وعيدى جيهامي، ودراسةً بالفرنسيّة عن جوزف أبو رزق أعدها جان - بيار نخله، ودراسةً بالفرنسيّة عن شارل مالك أعدها سايد مطر. وهناك أبحاثٌ أخرى بالفرنسيّة في طور الإعداد تتناول سائر الفلاسفة اللبنانيين المعاصرين.

وسوق الشواهد الأبلغ على خصوصية الانتماء المعرفي، وتميز التناول الفلسفي، وجدة الابتكار الذاتي. ولا بد، في هذا السياق، من الإشارة إلى أن حجم الأبحاث التي ينطوي عليها هذا الكتاب يختلف من كاتب إلى كاتب. غير أن اختلاف الحجم النصي لا ينبئ البتة عن مبلغ الإنتاج الفلسفي لكل فيلسوف على حدة، وعن أهمية الأفكار التي طرحها في التداول الفكري. اختلاف حجوم الأبحاث (من ١٥ إلى ٣٠ صفحة) لا يرمي، على الإطلاق، إلى رغبة دفيئة في المفاضلة بين الفلاسفة اللبنانيين. ذلك كله كان إذاً رهن الجهد الذي بذله كل كاتب على حدة في استنطاق هؤلاء الفلاسفة عن مختمر أعمالهم. لقد أعطيت الحرّية لكل كاتب أن يتناول الفيلسوف اللبناني في ما يراه هو من مواضع الإجابة الفريدة. لذلك كان لكل كاتب حسّه وأسلوبه وأداؤه، وخصوصاً صلته الوجودية بالفيلسوف الذي كتب عنه. لذلك اختلفت الأساليب وتنوعت الطرائق. وفي هذا الاختلاف غنى جدليّ بين. وبما أن هذه الأبحاث توضع أول مرة في تأريخ الفكر الفلسفي المعاصر في لبنان، فكان من الحسن ألا يتقيد المرء بعدد الصفحات لأن كل معلومة هي بلا أدنى شك مفيدة في التناول التاريخي الأول لهؤلاء الفلاسفة اللبنانيين. علاوة على هذا كله، فإن التطوع المجاني لجميع الكتاب المساهمين جعل الأبحاث منعقة من القيود التقنية والاعتبارات المنهجية الصارمة، ووضع كل كاتب في موضع الأمانة لكفاءته العلمية الذاتية^(٨).

سادساً: من البناء الفلسفي الأول إلى البناء الفلسفي الثاني

أتى على لبنان، في القرن التاسع عشر، جيل من أهل النهضة الأدبية والفكرية زبنوا المجتمع اللبناني والمجتمعات العربية بنفيس ابتكاراتهم وجريء تصوراتهم. فأعدوا، من حيث لا يدرون، لنشوء الجيل الأول من الفلاسفة اللبنانيين المعاصرين الذين يتناولهم هذا الكتاب معاً أول مرة، ويكشف عن حقيقة إسهامهم الفلسفي. ولا يخفى على أحد أن تأريخ الفلسفة في لبنان هو فعل فلسفي أصيل، يستثير المجادلة الفلسفية بين أصحاب الفكر في لبنان. وهي مجادلة ازدهرت في الستينيات من القرن العشرين، ولكنها عادت فحبت في أثناء الحرب اللبنانية (١٩٧٥ - ١٩٩٠)، وتقهقرت في مرحلة ما بعد الحرب لأسباب تتصل بأثار الحرب الهدامة.

ينطوي هذا الكتاب في خلفيته الأصلية على مقاصد تتجاوز مجرد التأريخ الفلسفي لتبرز إمكانات التراكم المعرفي المخضب والتناول الفلسفي النقدي. فالبناء الفلسفي الأول الذي شيده هؤلاء الفلاسفة ينبغي أن يُنظر فيه نظراً ناقداً حتى تُستخرج منه عناصره القابلة للحياة والاستثمار. لذلك أدعو في ختام هذه المقدمة إلى اشتباك فلسفي ببناء ينشط بين أهل الفلسفة في لبنان وفي العالم العربي من أجل مناقشة التصورات التي انعقدت عليها بناءات هؤلاء الفلاسفة، والخلاصات

(٨) ارتأيت أن تُعرض أعمال الفلاسفة اللبنانيين المعاصرين في هذا الكتاب وفقاً للترتيب الزمني المقترن بتاريخ ولادتهم. وآثرتُ الاكتفاء باسم الفيلسوف اللبناني عنواناً لكل بحث على حدة، يعضده عنوان فرعي يُفصح، على قدر الإمكان، عن فريدة الإسهام الفلسفي.

التي انتهوا إليها في مختتم تحريّاتهم. ومن ثمّ، يمكن الانتقال إلى مرحلة ثانية من الاجتهاد الفلسفيّ تتشابه فيه نظراً هؤلاء الفلاسفة في غير موضع من المواضع التي تستثير البحث والاستفسار في قرائن الاجتماع اللبنانيّ والعربيّ المعاصر. لقد قال هؤلاء الفلاسفة اللبنانيون قولتهم في مسائل المعاشة الإنسانيّة، والإصلاح، والبناء المعرفيّ الأسلم. ولا بدّ من النظر الموضوعيّ ومعارضة هذه القولة الفلسفيّة بمستجدّات الوقائع والمعارف في الزمن اللبنانيّ والعربيّ الراهن. ومن صميم هذا كلّه تنبثق إمكانات البناء الفلسفيّ الثاني الذي تستوجه الأحوال اللبنانيّة والعربيّة في مطالع القرن الحادي والعشرين.

لا مهرب للفلسفة في لبنان، في مرحلتها المقبلة، من مواجهة التآزم الكيانيّ الذي يضرب الاجتماع اللبنانيّ برمته ويهذه بالسقوط. وبينما كانت انهماكات الفكر الفلسفيّ المعاصر في لبنان تتّصل بالمعاشة والإصلاح، انقلبت الأوضاع اللبنانيّة انقلاباً بات يحتمّ على الفلسفة في لبنان أن تختار المواجهة المصيريّة الحازمة، إذا ما شئت أن تسهم إسهاماً فاعلاً في إنقاذ المعية اللبنانيّة. وفلسفة المواجهة تختلف في معتمداها وآلياتها ومساراتها ومخططاتها عن فلسفة المعاشة والإصلاح. وعليه، فالفلسفة المقبلة في لبنان إمّا أن تنخرط في جبهات الصدم البناء، وإمّا أن تنكفئ إلى عليّة المراثي. ذلك بأنّ الإنسان الفيلسوف، حين يدرك الموت مجتمعه، لا يملك إلّا أن ينتفض ويحارب ليردّ عن الإنسانيّة أهوال الانحلال.

في جميع الأحوال، إنّي ما برحت من الذين يعتقدون اعتقاداً راسخاً أنّ أسمى أفعال الإكرام لهؤلاء الفلاسفة اللبنانيين إنّما هو فعل التأمل الناقد في ما زخرت به خزائهم من نضيج الابتكار، ورفيع الإسهام، وفريد المقال. همّي الأمانة لما أنتجه هؤلاء الفلاسفة، وإنصافهم، ووضعهم في المقام الذي يليق بهم، من دون إفراط في المديح أو إسفاف في الذمّ. ويؤسفني حقّاً أن تغيب المرأة اللبنانيّة عن الفلسفة في لبنان. فالحسّ الأنثويّ حين ينغلّ في ثنايا التفكير الفلسفيّ إنّما يهبه رهافة في الإدراك تؤهّله للتدبّر الفكريّ الخلاق. وقد يكون من وعود البناء الفلسفيّ الثاني في لبنان أن تشارك المرأة اللبنانيّة في نظم الفهم الفلسفيّ اللبنانيّ المقبل.

الفصل الأول

شارل مالك (١٩٠٦ - ١٩٨٧) الحرية في أصلها الأنطولوجي ومعناها النهيوي

سايد مطر

مقدمة

إذا أردنا أن نعرف فلسفة شارل مالك^(١) بوجيز العبارة، قلنا إنها تعتنق الكليات الروحية بدلاً من الكليات العقلية. فالحقيقة الشاملة، في كونها غاية الكليات، ليست معطى ينجزه البحث العقلي العلمي. إنها حالة من الكشف الظهوري التدرجي الذي لا ينضب في تفوراته والتماعاته الثرة. فالفلسفة المالكية ما انفكت متمسكة بالإعراض عن التيارات العقلانية والمثالية الغربية الحديثة بوصفها تيارات تعتنق التجريدات والتحليلات المحضة التي لا تعنى بطبيعة الأشياء وتدقق في حقائقها النهائية. وفي ذلك يكون مالك من أشد المفكرين اعتراضاً على الميتافيزيقيين

(١) ولد شارل مالك سنة ١٩٠٦ في بطرّام (الكورة، لبنان). وتوفي عام ١٩٨٧. والده الدكتور حبيب خليل مالك، ووالدته ظريفة أسعد حرم. تزوّج من إيفا حبيب بدر، وله ابن وحيد حبيب. درس مالك الرياضيات والفيزياء في الجامعة الأميركية في بيروت، وتخرّج فيها بدرجة بكالوريوس في العلوم سنة ١٩٣٧. ثم درس الفلسفة في جامعة هارفرد في الولايات المتحدة على يد وايتهد، وتخرّج فيها بدرجة دكتوراه سنة ١٩٣٧. ودرس الفلسفة أيضاً على يد هايدغر في جامعة فرايبورغ في ألمانيا سنة ١٩٣٥ - ١٩٣٦. علّم مالك الرياضيات والفيزياء في الجامعة الأميركية في بيروت (١٩٣٧ - ١٩٣٩). وإبان إقامته في أمريكا عاون الأستاذ هوكنج في الفلسفة في جامعة هارفرد سنة ١٩٣٦ - ١٩٣٧. وعندما حاز شهادة الدكتوراه في الفلسفة، رجع إلى لبنان وأسس قسم الفلسفة في الجامعة الأميركية سنة ١٩٣٧. وفي سنة ١٩٤٣ عُيّن الرئيس بشاره الخوري رئيساً للبعثة اللبنانية للمشاركة في مؤتمر سان فرانسيسكو عام ١٩٤٥ وأوكل إليه أيضاً مهمة إنشاء السفارة اللبنانية في واشنطن. ثم عاد بعد عشر سنين إلى لبنان ودرّس الفلسفة في الجامعة الأميركية بيروت (١٩٥٥ - ١٩٦٠). ودرّس في ما بعد الفلسفة في عدّة جامعات أمريكية. وعيّن وزير خارجية لبنان (١٩٥٦ - ١٩٥٨)، ووزير التربية (١٩٥٧ - ١٩٦٠) ونائباً في الكورة (١٩٥٧ - ١٩٦٠). وقد نال مالك العديد من شهادات دكتوراه شرف وأوسمة وميداليات وجوائز. للمزيد عن سيرته الذاتية انظر: ناصيف نصار، مقالة في الوجود: قراءة نقدية في سيرة ذاتية فلسفية (بيروت: دار النهار، ٢٠٠١).

العقلانيّين المحدثين من أمثال ديكارت وكانط. فمالك ما عتَمَ يناصر الفلاسفة والمفكرين الكيانيّين والظهوريّين، وفي طليعتهم هايدغر وكيركغارد وباسكال وغيرهم، إذ في الكيانيّة والظهوريّة^(٢) يُقْبَلُ الإنسان أنطولوجياً إلى سرّ الوجود، مبعث التساؤل والاندھاش الكونيّين. وفي ذلك تحتلّ الأنطولوجيا المترقّبة «إنارة» الظهورات مكانة الصدارة في فلسفة مالك، بوصفها سابقةً من حيث الأصالة الكيانيّة على الانهمام الإيبسيستمولوجي.

غير أنّ مالك انبرى يُعَين في أرسطو أعظم فيلسوف في تاريخ الفكر يفوق هايدغر قدراً وعمقاً. فأرسطو ليس مهندس الطبيعة الكونيّة كنظام ذي قوانين ترتّب غاية الكائنات والموجودات (الأمر الذي تفتقده الكيانيّة والظهوريّة) وحسب، بل هو أيضاً الأقرب إلى إيمانه المسيحيّ. فالمسعى الأرسطوطاليّ الميتافيزيقيّ والأخلاقيّ والسياسيّ، في كونه يعتَمِدُهُ اللاهوت التوماويّ ركناً فلسفياً له، هو مسعى فكريّ يحاكي أنثروبولوجياً واجتماعياً المعتقدات الروحيّة المسيحيّة. هذا وتستمدّ الكليّات التي تُعدّ موطن المبحث الفكريّ والفلسفيّ حقائقها الخالدة ومعانيها النهائيّة من الإيمان المسيحيّ. فالمسيح، الكلمة المتجسّد، هو، بحسب مالك، الألف والياء، بداية التاريخ ونهايته، وخاتم «التراث الحيّ المتراكم الإغريقيّ - الرومانيّ - المسيحيّ - الغربيّ». ويعرّف مالك هذا التراث على نحو مسهب في كتابه الأساسيّ المقدّمة. ويُظهر التراث المتراكم منذ نشأته من العصور الكلاسيكيّة إلى يومنا هذا وحدةً وتماسكاً في المجهود الفكريّ (الفلسفيّ والأخلاقيّ والسياسيّ والقانونيّ والميتافيزيقيّ والفنيّ... إلخ). ومن ثمّ، تتأصّل إنتاجاته ركناً وغايةً في حرّيّة الضمير والكلمة.

كان لا بدّ لمالك، وهو الشغوف بهذا التراث وبخاصّته الحضارة الغربيّة، من أن يحثّ المجتمعات العربيّة على أن تنهض من كبوتها الفكرية وتقاليدها البالية وعصبيتها المذهبيّة ورجعيّتها الدينيّة. والنهوض هذا، بحسب مالك، لا يصيب الفكريّات والروحيّات وحسب، ذلك بأنّ الإبداع في الفكريّات والروحيّات هو إبداعٌ ينسحب على التقدّم في العلوم الطبيعيّة والتقنيّات. وعليه، يستمدّ هذا الإبداع في الفكريّات والروحيّات، الذي يؤسّس لإمكانية التقدّم في العلوم الوضعيّة والتقنيّة، يستمدّ قوّته من الشرعيّة الأخلاقيّة المتمثّلة بحرّيّة الفكر والعمل والكلمة. فالتأخّر (العلميّ والتقنيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ) في المجتمعات العربيّة لا يمكن تفسيره وفهمه إلّا من خلال التخلّف السائد في قيمة الإنتاج الفكريّ والروحيّ في هذه المجتمعات. وبالتالي، لا يمكن فهم انحسار الإبداع الفكريّ والروحيّ في العالم العربيّ إلا بجهله محوريّة الحرّيّة الإنسانيّة في الفكر والضمير والكلمة. ولعلّ سبب الفشل العربيّ الذريع في الصراع العربيّ - الإسرائيليّ وخسارة فلسطين، خير دليل على تخلّف المجتمعات العربيّة اقتصادياً واجتماعياً، ومن ثمّ علمياً وتقنيّاً.

(٢) يعرّف مالك المصطلح الأجنبيّ (existentialisme) بالكيانيّة، ويؤثر تعريب كلمة (phenomenology) بالظهوريّة بدلاً من الفِئومولوجيا. ذلك بأنّ الظهوريّة تعبّر بالعربيّة، كمنطوق مشتقّ من فعل ظهر، على نحو ألطف وأوفى عن دلالات التكهّفات الكيانيّة واعتلائاتها النثرة. انظر: شارل مالك، المقدّمة (بيروت: دار النهار، ٢٠٠١)، ص ٥٩ - ٦٥.

وهذا وحده مؤثر كاف من شأنه أن يفسر إخفاق العالم العربيّ الدبلوماسي من جرّاء قلة وعيه السياسي، ويشرح أيضاً سبب الهزائم العسكريّة المتتاليّة التي مُنيت بها بعض البلدان العربيّة ضد إسرائيل.

فالنجاحات الفكرية والعلمية - التقنية والانتصارات السياسية والعسكرية التي سطّرتها الشعوب المتقدّمة ليست وليدة المصادفة والارتجال، إنّما هي ثمرة العزم على التفكير والتخطيط بغية اكتشاف الوسائل اللازمة والأنجع حتّى تحقّق التقدّم المرجوّ في جميع الميادين. والتاريخ الإنسانيّ يشهد أنّ الإبداع في الفكريّات والروحيّات والتقدّم في العلوم الطبيعيّة والتقنيّة مستحيلٌ من دون حرّيّة الضمير التي تتوثّب لتبادر في الفكر والعمل. وعليه، غدت الحرّيّة الشخصية في العمارة الفكرية والسياسية المالكية أساس بنائه الفكريّ وغايته. فالحرّيّة هي غاية الغايات، وليس ثمة انهماك فكريّ أو علميّ ذو قيمة أخلاقية سامية لا يروم في المقام الأوّل الحرّيّة مترصداً لها أفضل السبل حتّى تتحقّق. وإذا ما أردنا أن نفهم تصوّر مالك للأخلاق والسياسة، يجدر بنا أن نفهم مبدأه الميتافيزيقيّ النهائيّ، ألا وهو الحرّيّة الإنسانيّة التي تُعين في الشخص قيمةً في حدّ ذاته وسابقاً على أيّ مكوّن اثلافيّ حتميّ كالجماعة التاريخيّة والأمة والدين والحزب السياسيّ والدولة. ويظهر هنا الرابط الضروريّ بين الكلّيّات في المبحث الفكريّ عن الحقائق النهائيّة عموماً، وفي المبحث المالكيّ خصوصاً، والحرّيّة الإنسانيّة. فالكلّيّات هذه لا يمكن أن تلج الحقائق النهائيّة وتمسك بها ما دامت الحتميّات التاريخيّة الضيقة تهمين على الفكر وتستبدّ به. ومعلومٌ أنّ الحتميّات حين يشتدّ تأثيرها في الفكر لا تلبث أن تضيق حتماً على حرّيّة الفكر وتمنعها من الانبساط الرحب حتى تتبلور آفاقها الخلّاقة. وقد اعتبر مالك، على سبيل المثال، في هذا الصدد أنّ «شرّ الشرور أن نُعاين في السياسة شيئاً مطلقاً». ولكن يسأل سائل هل يعني التعالي عن الحتميّات التاريخيّة، بالنسبة إلى مالك، اعتناقاً من روابط الائتلاف الفئويّة، وبالتالي اعتناقاً للاستقلال العقليّ الذي يقود، كما نرى في الفلسفة العمليّة الكانطيّة، إلى الحياد السياسيّ والقانونيّ؟

وإذا كان مالك يُعريض، من جهة، عن تصوّر الحرّيّة في انسلاكمها الكامل في الحتميّات التاريخيّة (الجماعة والحزب السياسيّ والدولة... إلخ)، ويأبى، من جهة أخرى، أن ينصر العقيدة الليبراليّة التي تتوسّل بالاستقلال العقليّ وسيلةً مطلقة لضبط النزاعات الطبيعيّة السلبيّة الناجمة عن حرّيّة الأفراد، فأين تقع مكانة الحرّيّة الأصيلة؟ بمعنى آخر، إذا كانت الكلّيّات لا تقوم في التجريدات العقليّة المثاليّة أو في الاستقلال العقليّ المحايد، ولا في الحتميّات التاريخيّة، فأين تراها تكون؟ ولما كانت الكلّيّات، في رأي مالك، كلّيّات روحية بامتياز، ولما كانت الحرّيّة وسيلة الكلّيّات وغايتها النهائيّة، فإنّ الحرّيّة الأصيلة في المقصد المالكيّ هي حرّيّة روحية بامتياز. من هنا كان تشديد مالك على تعريف الإنسان لا في الصيغة الليبراليّة الفرديّة (Individual)، بل في هيئته الكيانية الظهوريّة الشخصانيّة التي تستقي معناها الأخير من الروحانيّات المسيحيّة. فتمايز الشخص في خصاله وفي

تصوّره للخير وللكون هو ما يعرف الطبيعة الحقّة الأصلية للكائن البشري، خلافاً لمنطوق الفرد الذي غالباً ما يدلّ على التشابه، ومن ثمّ التساوي في الحقوق وفي الرغبات.

ومالك، وهو الذي كان عضواً في اللجنة الثالثة^(٣) في الأمم المتحدة التي أوكل إليها مهمات صوغ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، كان الشخصية الفذة الأبرز من حيث ثقافته الواسعة النطاق وحنكته الدبلوماسية المتمرّسة، في حين أنّه الفيلسوف الأكاديميّ الآتي من مقاعد الدراسة^(٤). فغالباً ما كان مالك يجد الحلول حين كانت تتعثر اللجنة من جرّاء الانقسامات الأيديولوجيّة الحاصلة بين كتلتين أساسيتين: الكتلة الشيوعيّة التي تدور في فلك الاتحاد السوفياتي؛ وكتلة الديمقراطيات الليبراليّة الغربيّة^(٥). والانقسامات هذه كانت تؤدّي، بطبيعة الأمر، إلى اصطفاتات سياسيّة غالباً ما كانت تعيق عمل اللجنة وتقدّمها. وقد برهن مالك على صلابه في قناعاته وعنادٍ في مواقفه المعتدلة في العديد من القضايا الإنسانيّة الخطيرة التي اعترت المراحل الحاسمة لعمل اللجنة. فمن الطبيعيّ أن تكون مواقف مالك وأفكاره في حقوق الإنسان وحرّياته الأساسيّة، وهو الشغوف بالثقافة الغربيّة والمعجب بالدور الرياديّ للولايات الأمريكيّة، مواقف تتلاءم ومعتقدات المجتمعات الليبراليّة، وتتباين على نحو حادّ وصدامي، في بعض الأحيان، مع كتلة الدول السوفييتيّة الشيوعيّة. فالعقيدة الشيوعيّة التي استند إليها مندوبو الاتحاد السوفييتي عقيدة تُرجع حاجات الإنسان إلى المادّة؛ فضلاً عن أنّها تضع الدولة والمجتمع في المقام الأوّل، فراضةً على الأفراد واجبات وممارسات يكاد يكون من الصعب على الفرد أن يرى نفسه منعتقاً من حتميّاتها. خلافاً لذلك، كان مالك يعزّز دور الفرد - الشخص، واضعاً إياه في مقام الصدارة، كذاتٍ مستقلّة حرّة تتمتع بالأولويّة المطلقة على كلّ ائتلاف جماعيّ تاريخي. ذلك بأنّ ماهيّة الإنسان تكمن في حرّيّة الفكر والاختيار التي تتجسّد في اعتلان تصوّرات الحياة.

يعتمد البحث في الجزء الأوّل منه إلى استنطاق النصوص المالكيّة وغيرها التي تفصح عن قناعات الرجل ومواقفه في قضية حقوق الإنسان، وما يستتليه ذلك من تعريف لمفهوم الشخص مقابل الفردانيّة والشيوعيّة، ودور الأمم المتحدة في إرساء السلام العالمي. ويأتي الجزء الثاني ليبيّن أسباب الكبوة الفكرية والروحيّة التي تعترى العالم العربي، وإمكان نهضته حصراً في إرساء الحرّيّة. ويثير الجزء الثالث والأخير المقتضيات الفكرية والفلسفيّة المالكيّة التي تنطوي عليها الظهوريّة

(٣) اللجنة الثالثة هي اللجنة التي أنشئت بقرار المجلس الاقتصادي والاجتماعي للأمم المتحدة والتي ترأّستها في البداية أليونور روزفلت (أرملة الرئيس الأمريكيّ الراحل فرانكلين روزفلت)، ومن ثمّ في ما بعد شارل مالك. وقد طلبت اللجنة الثالثة (غير الأولى) المنبثقة من الهيئة العامة للأمم المتحدة من المجلس الاقتصادي والاجتماعي مهمّة صوغ شرعة لحقوق الإنسان التي أنجزتها اللجنة الثالثة (الأولى).

(٤) Charles Malik, in: Ann Mary Glendon, A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights (London: Random House Paperbacks, 2002), p. 32.

(٥) وتجدر الإشارة إلى أنّ التباين كان يصيب أيضاً مواقف الدول الديمقراطيّة الليبراليّة نفسها بشأن فهم الحرّيات، ولكن على نحو لا يقارن بالتمايز من عقيدة الاتحاد السوفييتي.

والكيانيّة، مخالفةً بذلك العقلانيّة والمثاليّة. ومن شأن هذه المقترضات أن تكشف عن تعريف أصيل للحريّة يتبيّن به كيف تنبسط في الكيانيّة قبل أن تفوز بمعناها النهائي في الوحي المسيحيّ.

أولاً: قضية حقوق الإنسان وأصولها

١ - مسألة «الشخص» الفرد والشيوعيّة

يرى شارل مالك أن منطق «الفرد» نتاج حديث لا يعبر عن ماهيّة الإنسان وفي معناه الأصيل الفريد. فتراه يؤثّر استعمال كلمة «الشخص»، بوصفه مفهوماً يعبر عن الاختلاف ويضمن التنوع. إن تداول منطق الفرد وشيوعه الساحق برزا في المجتمعات الديمقراطية الحديثة، بوصفها مجتمعاتٍ غدت فردانيّة تسعى في المقام الأول، في تصوّرها للقضيّة الأخلاقيّة والسياسيّة، إلى إقامة مساواة صرفة (Égalité Simple) في الحقوق والحريّات الأساسيّة. والمساواة هذه لا تعني هنا تجانساً في الحقوق والحريّات الفرديّة وحسب، بل أيضاً مساواةً في الحاجات حتّى غالباً في تصوّر مسألة الخير الشامل. والحال أن تجانس الحياة الأخلاقيّة يصيب التعدّد والتنوع على نحو خطير، فيجعل المجتمع مجتمعاً متماثلاً في الرؤية، متجانساً في العادات، موحداً في نمط العيش. وهو ما بات يُعرف اليوم بثقافة الجمهور. ولا شك، في نظر مالك، «أنّ تنامي ثقافة الجمهور قد أدّى حتمياً إلى تدهور قيمة الشخص والإنسانيّة»^(٦). ومعنى ذلك أنّ التدهور هذا هو انحسارٌ للقدرات الشخصانيّة التعبيريّة الأصيلّة بفعل «استبداد» العادات الجماعيّة التي ما فتئت تضيق على التمايز والابتكار الفريد^(٧). ويسأل سائل كيف بالإمكان حلّ لغز هذه المفارقة في الذود عن الحريّات الفرديّة، من جهة، والقول بأنّ الحريّات هذه انتهت أمرها إلى التجانس والتماثل، من جهة أخرى؟

لا يمكن حلّ لغز المفارقة هذه إلّا بتبيان تأثير انحسار الدين والتراث في المجتمعات الغربيّة. فبعد أن أخرج الدين والتراث من الحيّز العام كمرجعين أساسيين لمسألة الأخلاق والقانون، كان لا بدّ من الاستعاضة عنهم بمعيّار آخر، ألا وهو استقلاليّة الفرد على قاعدة أنّه يتساوى والآخر في الحكمة، ومن ثمّ في الحقوق والحريّات الأساسيّة الفرديّة. ومهما يكن من أمر، فإنّ الخروج عن الدين والتراث جعل الفرد الغربيّ إنساناً فردانياً مُعرضاً عن روابط الوحدة والائتلاف الجماعيّة المتمثّلة بالدين والتراث. فكانت خياراته وتصوراته للخير محكومةً بأبعاد ذاتيّة ضيقة أنانيّة في تطلّعاتها، نفعيّة في أهدافها، ماديّة في طبيعتها. وبلخص مالك هذه الحالة بما أصاب تصوّر الفرد الحديث من انحطاط أخلاقيّ ثقافيّ سببه «الاكتفاء الذاتي» والغلو في تعظيم القدرات الذاتية العقلية المعرفيّة المتعاليّة المتكبّرة. غير أنّ فكرة التجانس تُعتبر غير واقعيّة، ويصفها مالك بـ «الميثوس».

(٦) شارل مالك، دور لبنان في صنع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٩٨)، ص ٢٣٩.

(٧) انظر: Charles Malik, The Challenge of Human Rights: Charles Malik and the Universal Declaration, edited by Habib C. Malik (Oxford: انظر: Charles Malik Foundation and Centre for Lebanese Studies, 2000), p. 26.

ذلك بأنَّ الكلام لم يعد يدور اليوم على حادثة واحدة، تُختصر في ليبرالية نفعية مادية، بل على حداثات في الجمع: «ليس هناك من مجتمع واحد ولا إنسان واحد يسكنه»^(٨).

كان تعريف الشخص البشري من أشدَّ المسائل تعقيداً في نظر لجنة حقوق الإنسان التي رأسها مالك. فالتعريف هذا، وإن في حدِّه الأدنى، ضروريٌّ إذا ما أردنا صوغ المبادئ التي تستند إليها حقوق الفرد وحرَّياته. وكان التحديُّ الأكبر في تلك القضية كيفية الاتفاق على تعريف واحد يوحد أعضاء اللجنة المكلفة صوغ الشريعة، على الرغم من اختلافاتهم الأيديولوجية (السياسية والدينية والثقافية) العميقة الخطيرة. فجاء الاتفاق في حدِّه الأدنى مثمراً حقوقاً وحرِّياتٍ فردية في حدِّها الأدنى. وبذلك تُعرض الشريعة عن المجازفة في تعريف كليٍّ يشمل الكائن الإنساني في جوهره، من جرَّاء الاختلافات الحادة التي انبثقت من التعدد في تصوُّرات الخير. والعجز في استنطاق جوهر الشخص البشري استتلى لاحقاً، بحسب مالك، جملةً من التساؤلات: ما هو الإنسان؟ ما هي طبيعته الحقَّة؟ ما هي غاياته وحاجاته الأصلية، طبعاً إن وجدت؟ فهل يكون الإنسان كائناً مادياً اقتصادياً جماعياً كما عرّفه الماركسيون؟ أم هو ذاتٌ ليبرالية وجب الاعتراف لها بحقوق في حدِّها الأدنى؟ وهل يكون حيواناً سياسياً يسعى في المقام الأوَّل إلى الائتلاف الاجتماعي والخير المشترك؟ وهل يمكن القول إنَّه في الأصل كائنٌ ديني يتوسَّل، غايةً له، بالماورائيات والإلهيات والروحانيات؟^(٩) وإذا كان من الممكن أن يجمع الإنسان معاً في كينونته بعضاً من هذه التعريفات، التي ربَّما يبدو بعضها متعارضاً مع البعض الآخر، فهل يمكن، وهو ما سعى إليه مالك في محاولات عدَّة من دون أن يُفلح، إقامة «تراتبية»^(١٠) قيمية بين حاجات الإنسان وتطلَّعاته، ومن ثمَّ بين حقوقه وحرَّياته الأساسية؟

كانت اللجنة منقسمةً أيديولوجياً آنذاك بين فئتين أساسيتين. جمعت الفئة الأولى ائتلاف الديمقراطيات الليبرالية، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية. أمَّا الفئة الثانية، فكانت تمثِّل الاتحاد السوفياتي والبلدان التي تدور في فلكه. فقد عارض مالك بلا هوادة أفكار الشيوعية التي اعتبرها لا تعرف السلام من خلال إبراز رؤية مادية جدلية تدَّعي الكونية. فالمادية الجدلية هي أيديولوجيا ثورية تصوِّر التاريخ الإنساني على أنَّ محرَّكه النهائي صراعُ الطبقات: «المادية الجدلية هي عقيدة أساسية للنزاع الأبدي [...]». فالحالة الأصلية ليست الاستراحة والسلام. الحالة الأصلية هي صراعٌ من أجل التغيير»^(١١). والصراعُ هذا إنَّما هو صراعٌ محصورٌ في المادِّيات، ترجع أصوله إلى

(٨) Charles Malik, «The Individual in Modern Society», in: John Brooks, The One and the Many: The Individual in the Modern World (New York: Evanston: Harper and Row Publishers, 1962), p. 151.

(٩) هذه الأسئلة طرحتها لجنة حقوق الإنسان بغية التوصل إلى تعريف موحد يؤسِّس لمنطلقات التفكير في حقوق الإنسان وحرَّياته. Glendon, A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights, p. 39. (١٠)

(١١) Charles Malik: «The Communist Doctrine of War and Revolution», World Affairs, vol. 113, no. 3 (1950), p. 79, and «Will the Future Redeem the Past?», Speech Delivered at Colonial Williamsburg, Massachusetts (11 June 1960), p. 19.

بروز الملكية الخاصة. والتصور الديالكتيكي أو الثوري الماركسي للتاريخ ليس الخطر الوحيد الذي يدفع بالإنسانية إلى انحطاط أخلاقي حضاري، وإنما «التاريخانية المادية» الشيوعية التي تُرجع حصراً كل اهتمامات الشخص البشري وغاياته النهائية إلى الأشياء المادية^(١٣). والحال أن الجانب الروحي والعقلي ليس «ظاهرة عارضة» (Epiphenomen) ناتجة من الوظائف الجسدية والمادية، كما يدّعي عادة الماديون والمحددون. وهو ما يؤكّد، في رأي مالك، استحالة المسعى الماركسي إلى إرجاع الآفاق الأنطولوجية الإنسانية كلها إلى الماديات، ذلك بأنها تتوسّل أصلاً انفتاحاً كيانياً على الروحانيات والإلهيات^(١٤).

وعليه، كان على شرعة حقوق الإنسان أن تأخذ في الحسبان الجانب الروحي الماورائي للشخص، وترفض فكرة الإرجاع الماديّ الشامل. أمّا ما يهّمنا اليوم، فليس ما يُفرض بالقوة، بل ما يظهر كحقيقة بديهية كامنة. وهو ما تفتقده الماركسية، «إذ لم أجد أية حقيقة وعقلانية كامنة في التفسير الماركسي الماديّ للتاريخ»^(١٥). وعيب الماركسية يظهر في كونها تقلب القيم السامية رأساً على عقب، وتحوّلها مستبدلاً يّاهها بقيم محض مادية^(١٦). غير أن مالك لا ينكر على الشيوعية ما أفادت به الوعي الإنساني من عدالة اجتماعية معيشية أفضل، في حين أن أسلوبها الثوري العنفيّ الثائر على باقي القيم يظلّ موضوع إدانة وفقاً لكلّ المعايير الأخلاقية^(١٧). فالحضارة الغربية هي موطن هذه القيم الروحية الخالدة، والطعن بها ليس طعنًا بحضارة رفيعة وحسب، إنّما هو تحويرٌ للتاريخ الإنساني برمته^(١٨). ذلك بأنّ القيم هذه لا تُحصر في نتاج قوميّ حضاريّ معيّن، بل تتعدّى ذلك لتصبح تراثاً كونياً عابراً للأزمنة ولتشنجات التاريخ وتعقيداته.

٢ - أولوية الحرية الفردية وأصول القانون

لما كانت خلافاً للجنة ومشاداتها ناجمة عن التمايزات السياسية والثقافية والعرقية والدينية، كانت المعايير التي تستند إليها حقوق الإنسان وحرّياته حقائق طبيعية كامنة في غايات الطبيعة

Charles Malik, Christ and Crisis (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1962), pp. 6-7.

(١٢)

(١٣) ما انفك مالك يشدّد على أنّ العقيدة الشيوعية لا تتناسب وروحانية الثقافات، ومن المفارقة خصوصاً أن تكون هذه العقيدة قد حطّت رحالها في الثقافة الروسية. وقد دعا مالك الروس إلى الرجوع إلى أصلاتهم الثقافية والروحية التي اختبرناها في الأدب الروسي في القرن التاسع عشر رفضاً منه للمادية الشيوعية: «لو عرفتم التراث الروحيّ الروسي، تعبدّه وتقواه وتواضعه وليتورجيته وأيقوناته وقديسه وتكريسه للعدراء، ولو عرفتم مكانة المسيح في هذا الأدب الرائع، ولو عرفتم فقط دوستوفسكي، عندها لا يستطيع أحد أن يبقى غير مبال إزاء العقيدة الشيوعية ونمط عيشها الذي يسخر من هذا التراث ويسعى لسحقه». انظر: Charles Malik, «The Cold War: Some Urgent Tasks», Vital Speeches of the Day, vol. 28, 3/01/1962, p. 105. (cf. Charles Malik, War and Peace (Stanford, Connecticut: The Overbook Press, 1950), pp. 26-28.

انظر أيضاً: مالك، دور لبنان في صنع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ص ٣٦٧.

Malik, «The Individual in Modern Society», p. 144.

(١٤)

Malik: War and Peace, p. 19, and Christ and Crisis, p. 5.

(١٥)

Malik, War and Peace, p. 17.

(١٦)

Charles Malik, Man in the Struggle for Peace (New York: Harper and Row, 1963), pp. 167-173. (١٧)

الإنسانية ومسعاها الخلقيّ. وما دامت هذه الحقوق من جوهر الطبيعة البشريّة، فهي عدّت الحقوق والحريّات لا أساسيّة وحسب، بل جزءاً لا معدل عنه. فالشخص البشريّ، على ما يقول مالك، يفقد كينونته الإنسانيّة متى تمّ التعرّض لهذه الحقوق وانتهاكها^(١٨). ومن الانتهاكات الصارخة التي يدينها مالك طغيانُ المجموعة (المجتمع، الأُمّة، الوطن، الحزب السياسيّ والمؤسسة الدينيّة... إلخ) الذي يقوِّض حريّة الشخص البشريّ، ويمنعه من التمايز الخلّاق والتعبير الصريح عن أفكاره، أيّاً كانت طبيعتها. ذلك بأنّ مالك ما فتى مشدّداً، عبر كتاباته المتنوّعة، أنّ حريّة الضمير والفكر أسمى الحريّات إطلاقاً، وهو ما يؤكّد في جيز العبارة «أولويّة» الشخص على كلّ المكوّنات الجماعيّة التاريخيّة التي يُفترض بها صون الحريّة الفرديّة: «الحريّة الجماعيّة لا شيء إن لم تؤدّ إلى تحرير الشخص الإنسانيّ وتوجيهه نحو النور والروح والوجود. إذن الحريّة الجماعيّة التي لا تحرّر معها الشخص كذلك ليست بحريّة. الحريّة الجماعيّة التي تضحيّ بالحريّة الشخصية أو التي تنهض على أنقاضها ليست بحريّة [...]». الحريّة الشخصية الأصليّة تتقدّم وتشرط وتبرّر أية حريّة جماعيّة^(١٩). وأسباب ذلك أنّ «شراكة العقل الحرّ هي فوق شراكة الجماعة أو الأُمّة الواحدة»^(٢٠).

غالباً ما كان مالك يجادل مندوبيّ الاتحاد السوفياتيّ الذين كانوا يشدّدون على أنّ لا وجود للفرد خارج الجماعة، وبالتالي خارج الدولة. ومعنى ذلك أنّ الدولة، في نظرهم، تتمتعّ بالسبقيّة الأخلاقيّة والقانونيّة على الأفراد الذين وجدوا بالأصل في الجماعة ولخدمة الجماعة التي تجسّد الدولة. والحال أنّ مالك لا يعارض وجود الدولة ومرجعيتها القانونيّة والسياسيّة ذات الطابع الليبراليّ المزملة للفرد، إنّما يدين بشدّة الدولة الشموليّة التي عرفتها أنظمة الحكم الفاشيّة والشيوعيّة التي فتكت باستقلالية الفرد الفكريّة والعمليّة فتكاً عظيماً^(٢١).

غير أنّ هناك قولاً لمالك يحير القارئ، إذا ما اعتبرنا موقفه من أولويّة الفرد على الجماعة أولويّةً مطلقة. فهو، وإن كان يؤكّد الأولويّة هذه، تراه، وهنا تكمن المفارقة، أقرب إلى الفلاسفة الجماعتيّين (Communitarians) من المنظرين الليبراليّين: إنّ الحريّة، بمعنى التغيّر الشخصيّ الأساسيّ، من الصعب إيجادها^(٢٢). إنّ الحريّة الشخصية، بالنسبة إلى مالك، وإن كانت تسبق الجماعة، لا تفتّح وتنمو إلّا في ظلّ جماعة تاريخيّة معيّنة. ذلك بأنّ الإنسان، في المقام الأوّل، كائنٌ علائقيّ بامتياز، لا يستطيع أن يحقّق ذاته إلّا ضمن روابط من الوحدة والائتلاف. ولما كانت الحريّة الإنسانيّة منسلكة في الجماعة والتاريخ، كانت الحريّة المالكيّة بعيدة كلّ البعد من التصرّو الليبراليّ الحديث المجرّد. فالحريّة ليست حالة عقلانيّة (Factum Rationis)، كما اعتبرها كانط، بل هي شعورٌ إيجابيّ ملازمٌ لأنّنا التجريبيّ، يصوّبه ويعتقه كيانيّاً من الضلال في سبيل الحقيقة الكيانيّة الأنطولوجيّة وحدها: «إنّ

(١٨) مالك، دور لبنان في صنع الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، ص ٢٠٧.

(١٩) شارل مالك، «محنة الشخص الإنسانيّ»، مجلّة السنابل، العدد ١٢ (كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٦٤)، ص ٦٧١.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٦٧٣.

(٢١) مالك، دور لبنان في صنع الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، ص ١٤٥ - ١٤٦.

(٢٢)

الحرية الكيانية تفسّر الإنسان ككائن يرغب في الحقيقة وحدها»^(٢٣). وليست الحرّية في جوهرها سلبية كما يعرّفها التقليد الليبرالي، بل إيجابية بامتياز، ذلك بأنّها «تخشى» من الأشياء والأمر التي تعترض سبيله^(٢٤).

٣ - شرعة حقوق الإنسان

إنّ الحقيقة كتصوّر واحد للخير الإنساني النهائي غير ممكنة في ظلّ تعدّد الثقافات والتقاليد والأديان التي تصوّر، كلّ منها، الخير على نحو فريد نسبيّ خاصّ بها. وهو ما يعني أنّ السياسة لا تسعى عادةً إلّا إلى البحث عن معايير في حدّها الأدنى لتدبّر شؤون المدينة الإنسانية، ضبطاً منها للنزاعات. وما دامت أنّ قضية الخير قضية شائكة معقّدة تعترّيبها النسبية القيمة، فإنّها لا تصلح لأن تؤسّس مبادئ عادلة مشتركة يقبلها الجميع. وعليه، فقد غدت مسألة العدل مسألة كونية (في حدّها الأدنى) لا جوهرية، إذ تتعالى عن تصوّرات الخير النسبية المتنافسة والمتحاربة في كثير من الأحيان. ومبادئ العدالة «لها أيضاً الأولوية الميتافيزيقية إزاء القوانين الوضعيّة. وكلّ قانون (وضعيّ) من هذا النوع يفترض به أن يحترم هذه المبادئ، وإلّا اعتُبر لاغياً ولم يكن»^(٢٥). وأيّ انتهاك لهذه المبادئ هو انتهاك يصيب القانون الطبيعي، ومن ثمّ الإنسانية جمعاء، أي الكونية^(٢٦).

لم يكن تعيين الأصول الخاصة بمبادئ شرعة حقوق الإنسان وأسسها الميتافيزيقية تحدّي الخطير الوحيد. كانت الشرعة قد تعرّضت لأسوأ الانتقادات حين وصفها بعضهم بأنّها نتاج غربيّ محض. وهو ما يقوِّض الاعتقاد بكونيّتها، ومن ثمّ بشرعيّتها العالميّة. بيد أنّ ثمة سائلاً قد يسأل: إذا كانت شرعة حقوق الإنسان في صيغتها النهائية نتاج فكر حضاريّ غربيّ، كيف لنا أن نفهم التصويت الإيجابيّ الساحق الذي أدّى إلى تبنيها وإعلانها من جانب الدول الأعضاء، المختلفة أصلاً سياسياً وأيدولوجياً اختلافاً عميقاً، في العاشر من شهر كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨^(٢٧)؟ والحال أنّ الذين طعنوا بكونيّة الشرعة لم يفعلوا ذلك بالضرورة لمجرّد الطعن والانتقاد الهدّام، بل رأوا أنّ المصادر والنصوص المتنوّعة التي اعتمدتها الشرعة ترجع بالكامل إلى دساتير واتفاقيات وشرعات حقوق ذات أصول غربيّة. غير أنّ مالك رأى أنّ ذلك الأمر لا يفترض به أن يصيب الامتداد الكوني للشرعة. ذلك بأنّها «سُيّدت على أسس دوليّة قويّة بحيث لم يسمح لأيّ فلسفة مناطقيّة أو

Charles Malik, «The Near East: The Search for the Truth», Foreign Affairs, vol. 30, no. 2 (January 1952), p. 239. (٢٣)

Charles Malik, «The Spiritual Significance of the United Nations», The Christian Scholar, vol. 38 (March 1955), p. 342. (٢٤)

Malik, The Challenge of Human Rights: Charles Malik and the Universal Declaration, p. 161.

(٢٥)

وقد اعتبر مالك، في هذا الصدد، أنّ الحقوق الاجتماعيّة والمعيشيّة هي حقوقٌ تدرج في خانة الحقوق الوضعيّة باعتبار أنّها تخضع دائماً للمنطق السياسيّ القوميّ، خلافاً للحقوق السياسيّة والمدنيّة التي تعتبر أساسيّة (ص ٦٢).

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٦٠ - ١٦١.

Glendon, A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights, chap. 12. (٢٧)

نمط عيش معيّن أن يطغى على الآخرين»^(٢٨). وعلى هذا شدّد مالك، وبروح مفعمة بالإنصاف، قائلاً إنّ «ولادة كلّ مادّة، وكلّ قسم من كلّ مادّة، كان عمليةً ديناميّةً شارك فيها على نحو حاسم الكثير من العقول والمصالح والخلفيّات الثقافيّة الثابتة وأنظمة قانونيّة واعتقادات أيديولوجيّة»^(٢٩). إنّ شرعة حقوق الإنسان العالميّة تتمتّع بسلطة ذات تأثير يفوق كلّ النصوص والاجتهادات في هذا الحقل. ومن أبرز هذه النصوص: «المagna كارتا» (Magna Carta) الإنكليزيّة؛ والإعلان الفرنسيّ لحقوق الإنسان والمواطن (١٧٨٩)؛ والإعلان الأمريكيّ للحقوق؛ والشرعة الأطلسيّة والحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة للثورة الروسيّة. «جميع هذه الإنجازات السابقة صادرةً عن ثقافات متميزة وتطلّعات قوميّة [مختلفة]، أو أنّها جاءت كنتويج لحركة ثوريّة معيّنة. في حين أنّ شرعتنا تُعد توليفة مؤلّفة من كلّ هذه الحركات والتطلّعات وتحتوي على حكمة شرقيّة وغربيّة. بالتاريخ لم يشهد من قبل مثل هذه التوليفة»^(٣٠). والشرعة العالميّة لحقوق الإنسان هي الأولى في نوعها التي تضمّنت حقوقاً اقتصاديّة واجتماعيّة وثقافيّة، في حين أنّ بقية الاجتهادات في مجال حقوق الإنسان ولدت جميعها في سياقات قوميّة ثقافيّة مختلفة لكي تتصدّى لأزمات وتحديات خاصة بها^(٣١).

على هذا الصعيد، كان لا بدّ من أن تطرح مسألة فاعليّة الأمم المتّحدة كمنظمة قادرة على ضبط علاقات الدول وتدبّرها في سبيل الخير الإنساني الشامل والسلام والاستقرار الدوليّين. فأن تبقى المنظمة هذه، في رأي مالك، بعيدة أو عاجزة عن تحقيق جدّي لما تنصّ عليه شرعة الأمم المتّحدة والإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، لا يعني أنّها باتت غير مجدية في سعيها إلى تحقيق العدل والسلام الدوليّين^(٣٢). وعلى الرغم من كلّ الانتقادات التي تعرّضت وتعرّض وستعرّض لها الأمم المتّحدة، بسبب قصورها المربك إزاء قضايا أخلاقيّة بامتياز تعجز وفقاً لصلاحيّاتها عن الإتيان بحلول ناجعة من شأنها تحسين الشروط اللازمة لاحترام حقوق الإنسان السياسيّة والمدنيّة والاجتماعيّة والثقافيّة، تبقى هذه المنظمة فارضة نفسها عالمياً: «ذلك بأنّ لا أحد يجروّ على أن ينسحب منها أو يعمل على انحلالها»^(٣٣). إنّ مالك من الدبلوماسيّين الغيورين الصادقين على استمراريّة الأمم المتّحدة. فهو ما انفكّ يؤمن بإمكان إحلال سلام عالميّ دائم ركيزته «سعي

Malik, The Challenge of Human Rights: Charles Malik and the Universal Declaration, p. 6.

(٢٨)

Charles Malik, «Introduction», in: O. Frederick Nolde, Free and Equal: Human Rights in Eumenical Perspective (Geneva: World Council of Churches, 1968), p. 12.

(٢٩)

فمن الواضح أنّ التعديّة التي ساهمت في صياغة الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان كانت البرهان الساطع والأكيد على كونيّة الإعلان هذا وشرعيّته. انظر: Malik, The Challenge of Human Rights: Charles Malik and the Universal Declaration, p. 245.

انظر: مالك، دور لبنان في صنع الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، ص ٢١٠.

انظر أيضاً في هذا الموضوع: مالك، دور لبنان في صنع الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، ص ٢١٠. Malik, The Challenge of Human Rights: Charles Malik and the Universal Declaration, p. 155.

(٣٠)

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

Malik, Man in the Struggle for Peace, p. xxviii.

(٣٢)

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٧. إنّ شرعة الأمم المتّحدة قد اعترفت بعجز الأمم المتّحدة عن الإرساء التامّ للسلام والأمن الدوليّين، وأشارت ضمناً إلى الإمكانية الدائمة لاندلاع الحروب (ص ١٢٤).

الإنسان وتقديمه أفضل ما عنده». فذلك يقتضي بادئ الأمر نظرة واقعية مفادها الإقلاع عن الاعتقاد بأن الأمم المتحدة مهتأة لحل جميع مشاكل العالم ومسؤولة عن السلام واحترام حقوق الإنسان الأساسية في جميع أصقاع المعمورة: «ما هو مطلوب إذاً هو حس من الواقعية مصحوب باحترام للأمم المتحدة. حس من شأنه أن يصور المنظمة هذه كما هي بالضبط، عنيت بذلك إمكانياتها ومحدودياتها»^(٣٤). ويظهر إرباك منظمة الأمم المتحدة وعجزها الصارخ خصوصاً في تطبيقها للقرارات الصادرة عن أجهزتها. ومن هذه القرارات تلك التي تبنتها الجمعية العمومية وخصوصاً مجلس الأمن في ما يختص بالصراع العربي - الإسرائيلي، أو بعض قضايا البلدان العربية. ولكن الأهم في ذلك أن نعرف ما حقيقة فشل العالم العربي ليس داخل المجتمعات العربية (سياسياً واجتماعياً) وحسب، إنما في الدرجة الأولى، دبلوماسياً ودولياً في الدفاع عن قضاياها المصيرية، وفي طليعتها القضية الفلسطينية.

٤ - التراث التراكمي الإيجابي الحي خلاص العالم العربي

لا يخفى على أحد أن الانتصارات السياسية والعسكرية والدبلوماسية التي سطرته الصهيونية على حساب العالم العربي أسبابها واضحة كعين الشمس: تخلف العالم العربي على جميع الأصعدة السياسية والاجتماعية والفكرية، وعلى صعيد التطور العلمي التقني. وليس أدل على ذلك سوى التقرير السري الذي أرسله مالك إلى رئيس الجمهورية اللبنانية ورئيس الوزراء في ٥ آب/أغسطس ١٩٤٩ والذي يصف فيه الوضع العربي بالمزري: «أما الواقع، فهو أن العالم العربي لم يعرف، قبل المحنة وأثناءها، مغزى ما يحدث له. بل إنه لم يدرك، بعد المحنة، وبعد أن أصبحت إسرائيل أمراً واقعاً، معناها الأعمق ومتضمناتها الأخيرة ونتائجها القريبة والبعيدة. فيها هو يلهو، إنما بالتحدث عن أسباب الفشل وعوامله، ويلقيها على عاتق سواه، أو بالتنازع والخصام وتفسخ كلمته وإضعاف ما تبقى من وحدته ومهابته لدى أبنائه ولدى الغريب، أو بالتحدث عن الدورات القادمة من النضال ضد الصهيونية، دون الإعداد لها ودون العمل لكي تكون الدورات القادمة خيراً من الماضية»^(٣٥). ولعل أخطر ما يميز المشروع الإسرائيلي التوسعي والاستيطاني العمل الدؤوب على إبقاء العرب في ظلمات الجهل والتعصب، أي وضعهم نهائياً في خانة التخلف والرجعية الفكرية أساس التقدم العلمي التقني. إن إسرائيل تدرك إمكان قيام نهضات جديدة في العالم العربي تحول دون إتمام البرامج الصهيونية التوسعية، «وقد تحول في السياق الطويل أيضاً دون إبقاء الدولة اليهودية»^(٣٦). فأكثر ما تخشاه إسرائيل إذاً نهضة عربية تُخرج العقل العربي من سبات الدوغمائية والقبيلية الدينية الضيقة التي تمنعه من استنهاض قواه في سبيل الانفتاح والابتكار.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٣٥) شارل مالك، إسرائيل أميركا والعرب: تنبؤات من نصف قرن (بيروت: دار النهار، ٢٠٠٢)، ص ٣٨ - ٣٩.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٤٦. من الخطأ بحسب مالك اتكال العرب الكلي على هذه أو تلك من الدول الأجنبية الغربية، حتى الشرقية. إن الدول لا تحدد موقفها من القضية الفلسطينية بالاستناد إلى الاعتبارات القانونية والشرعية، أو إلى اعتبارات الحق والعدل، ولا حتى إلى اعتبار «الصدقات التقليدية»: «بل إن ما تنتظر إليه الدول في الدرجة الأولى وتأخذه بعين الاعتبار في موازنتها بين الفريقين، إنما هو قوة كل منهما وقدرة على تنفيذ إرادته وصيانة مصالح حلفائه» (ص ٥٠). وهو ما نجحت فيه إسرائيل وفشل في تحقيقه العرب. فكيف للعالم العربي أن يستعيد زمام المبادرة ويبرهن للعالم أنه جدير بالثقة والمستقبل ما دام «لم يعرف، قبل المحنة وأثناءها، مغزى ما يحدث له. بل إنه لم يدرك بعد المحنة، وبعد أن أصبحت إسرائيل أمراً واقعاً، معناها الأعمق ومتضمناتها الأخيرة ونتائجها القريبة والبعيدة» (ص ٣٨). وعليه، يقول مالك، سيأتي يوم، وقد يكون قريباً إن لم يكن حاضراً، يقبل الغرب تحكّم إسرائيل بمصير العالم العربي، بحيث لا يربط في العالم العربي شيء أو يحلّ إلّا برضى اليهود: «ويكون عند ذاك أن الحكومات والنظم والأشخاص، تثبت أو تقلب، بناء على رضى اليهود أو غضبهم» (ص ٤٢).

لا تكمن المسألة في معرفة هل بإمكان الغرب أن يفعل شيئاً لإخراج العالم العربي من سباته العميق، بل في وعي العقل العربي نفسه لمأزقه وفهمه فهماً جيداً بغية الانتفاض على كبوته الفكرية وكسله المعرفي. ففي غياب وعي مستنير تبقى مكانة الرأي العام والمؤسسات المدنية والسياسية العربية محدودة في الداخل، ومن ثم عاجزة عن فعل فعلها في محيطها وإثبات نفسها كمرجعية قادرة يحسب لها حساب على الصعيد الإقليمي والدولي^(٣٧). لن يكون هناك نهوض وتقدم في العالم العربي ما دامت حكومات هذه المنطقة تفتقر إلى الشفافية والشجاعة والرؤية سبيلاً للعبور إلى الخلاص^(٣٨). فسرّ النهوض هذا، بحسب مالك، يكشف عن خفاياه في التوسط بين مبدئين: الحرية والرفاه الإنساني. وهو ما يعني تضافر الروحي والمادي (أي الاقتصادي والعلمي والتقني) على حدّ السواء.

يرى مالك أنّ الحرية الإنسانية لها الأولوية على المادية. وهي في أساس التطور والتقدم على جميع الصعد (الاقتصادية والاجتماعية والعملية والتقنية والأدبية والفلسفية والفنية). وأكثر ما يفتقد إليه العالم العربي هو تحديد هذه الحرية. ولكن أين له أن يكتشفها ويفهمها في جوهرها، إذ إنّ فاقده الشيء لا يعطيه. فعلى العالم العربي أن يرجع إلى «التراث المتراكم المتواصل الحيّ الإيجابي» الذي نبت وترعرعت فيه الحرية، واستمرت على الرغم من العصور المظلمة ونكساتها الأخلاقية السياسية. والتقليد هذا تقليد نشأ منذ الإغريق والرومان وتراكم مع الحقبة العبرية ثم المسيحية، وساهم فيه بعض الشيء الإسلام، ثم انفكاً. أما الحضارة الغربية فهي مهده ومسراه والفاعل الأبرز فيه وحافظه حتى يومنا هذا^(٣٩). فالعالم العربي مدعوٌ إلى الخروج من انحطاطه

Malik, «The Near East: The Search for the Truth», p. 235.

(٣٧)

Charles Malik, «Call to Action in the Near East», Foreign Affairs, vol. 34, no. 4 (July 1956), p. 64.

(٣٨)

(٣٩) مالك، المقدمة، ص ٣٦٠. «إذا نظرت إلى القمم المئة أو المئتين الفاعلين، الحاسمين للمصائر، لوجدت أنهم يقعون جميعاً في التراث الإغريقي - الروماني - العبراني - المسيحي - الإسلامي - العربي - الأوروبي - الغربي. أقول الإسلامي - العربي كذلك (العربي بمعنى أنهم كتبوا باللغة العربية)، لأنّ الفارابي وابن سينا وابن رشد، لسبب تلقحهم بالتراث الإغريقي الأب، هم بكل تأكيد بين القمم المئة أو المئتين، مع أنهم قدروا ونقدوا وهضموا في التراث الغربي أكثر من التراث الإسلامي - العربي، ومع أنّ ملء التراث الغربي لا يحتويه التراث الإسلامي - العربي. أما إذا نظرت إلى الذرى العشرين الأول، أو الثلاثين، فكل هؤلاء تجدهم فقط في التراث الإغريقي - الروماني - العبراني - المسيحي - الأوروبي - العربي المتراكم. ولا أذكر شيئاً هنا عن التراثات الآسيوية، كالتراث الهندي والتراث الصيني، وذلك لأربعة أسباب: (١) لأنّ هذين التراثين [...] لا يتميّزان بالوحدة التراكمية التواصلية، ولا بصخب التفاعل العقلي الداخلي، ولا بفاعلية الأثر في العالم كله، التي يتميّز بها جميعاً التراث الغربي. (٢) لأنّك إذا قابلت من كتب، وبمسؤولية وعمق، بين هذين التراثين وبين التراث الإغريقي - المسيحي - العربي، لوجدت أنّ هذا التراث يبرزهما، من حيث الجودة والنوعية والقيمة الذاتية الجوهرية. (٣). لأنّ هذين التراثين لا يفعلان فينا في الشرق الأوسط، ولا دور في فلكهما، ولا نفعل نحن فيهما، كما فعل فينا التراث الغربي وفعلنا فيه، وكما درنا وندور اليوم في فلكه. (٤) لأنّ التراث الإغريقي - الروماني - العبراني - المسيحي شغوف ومعنيّ بمعرفة التراثين، الهندي والصيني، ودراستهما، بينما لا نجد هذين التراثين شغوفين ولا معنيين كثيراً بدراسة التراث الغربي وتفهمه. ذلك لأنّ التراث الغربي يملك فضولاً علمياً أصيلاً يدفعه إلى طلب التراثات الأخرى واستيعابها» (ص ٣٦٣ - ٣٦٤).

الفكري والاجتماعي والسياسي، والتحاور البناء مع «قمم الفكر» الذين أغنوا هذا التقليد (أرسطو وأفلاطون وأغسطينوس ودانتي وكانط وهيغل ونييتشه ودوستوفسكي وسواهم)، وصنعوا مجده فأثبتوا مرجعيته الكونية. والحوار الحقيقي المثمر لا يكون إلا بين كثرة ضمن وحدة^(٤٠). فإذا انتفت الوحدة التي تضم الجميع، انتفت الكثرة الحقيقية، ومعها انتفى أي إمكان لأي حوار: «فلا محيص اليوم، وربما إلى مستقبل بعيد بعيد، من أن نكون، ثقافياً وتراثياً وروحياً، إغريقيين وألماناً في آن معاً، إذا طمحنا إلى الصعود والمكوث والخلق بالفعل في أعلى قمم الفكر»^(٤١). والعبور إلى قمم لا يتأتى لشعب يتغنى بأمجاد الماضي الغابرة، أو لا ينفك عن البكاء على الأطلال على حالة تتحسر على الماضي وتنعاها باستمرار. فأن نكون في التراث الحي المتراكم يعني أن نعمل له فننوجد: «إن كل من يظن أنه سيوجد، أو أن مجتمعه وحضارته سيوجدان، من دون دفع الثمن الكامل للوجود، يضحك منه الوجود ذاته، وسيظل ضاحكاً منه»^(٤٢). فإذا لم يتحرر الفكر في العالم العربي بالمكوث مع القمم بمعية الفكر والأدب الغربي، سيظل العقل العربي مفتقراً إلى الازدهار ولخيرته الذاتي الإنساني الأصيل^(٤٣).

فأن نخسر في التراث الحي ليس بالأمر البسيط الذي لا يجوز اعتباره مسألة اختيار عابرة. إن قدر المجتمعات والثقافات وتقدمها مرهونان بانخراطها في هذا التراث. فتموّن الفكر والروحي، الذي هو في أساس التقدم العلمي والتقني، لا يمكن تحقيقه من دون ولوج هذا التراث الأصيل الكوني. وأن تكون غاية الروحي والمعرفي هي غاية التراث المتراكم، يعني ذلك أن خير الإنسانية هو أيضاً من غاية التراث هذا. غير أنه لا يمكنك أن تعيش في قمم الفكر مع أهل القمم إلا إذا وثقت مسبقاً بأن «هذا العيش هو أسمى ما يمكن أن تصبو إليه»^(٤٤). ولعلّ مأساة الوجود الكبرى أن تبقى الثقافات والتراثات والمجتمعات الإنسانية منقسمة في بقاء بعضها في كنف التراث المتراكم،

(٤٠) إن وحدة التراث الحي المتراكم بدّل حتماً على وحدة الشعوب والثقافات والتاريخ الإنساني. من هنا يرى مالك أن ليس من انقطاع جذري بين حقوق التاريخ. فكلاً متواصلة بوحدة الحقيقة الواحدة التي تظهر في الوجود بأشكالها المتنوعة. انظر: Charles Malik, «History-Making, History Writing, History-Interpreting», Centre Journal (Fall 1982), pp. 11-42.

(٤١) شارل مالك، المقدمة، ص ٤٠٨. انظر صفات قمم الفكر التي يجدر أن يتحلّى بها العقل العربي (ص ٣٩٤ - ٣٩٩).

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٩٤.

(٤٣) شارل مالك، «الشرق الأوسط بين الشرق والغرب»، ص ٤٣٣ - ٤٣٤.

Charles Malik, «The Near East between East and West», The American Scholar, vol. 20 (Autumn 1951).

(٤٤) مالك، المقدمة، ص ٣٦١.

وبعضها الآخر خارجه. فيجدر بالعالم العربي أن يلج هذا التراث الحي الذي بات اليوم في عهدة الغرب من دون أن يشعر بخجل أو وجل^(٤٥). وعلى الرغم من أن الغرب قد تخلّى في الكثير من الأحيان عن أدبيات التراث المتراكم وقيمه السامية، بفعل ثقافة النفعيّة الإنتاجيّة الاستهلاكية، فهو يبقى مدعوّاً إلى الرجوع إلى الأصول، في حين أن العالم العربيّ مدعوّ إلى دخوله واكتشافه فمعرفته.

فالعالم العربيّ، في مداه الإسلاميّ الساحق، مدعوّ إلى إعادة النظر في الحضارة الغربيّة والاستفادة منها، من دون أن يعني ذلك التخلّي عن جذوره التاريخيّة الحتميّة وفراسته التراثيّة. ولا يمكن إصلاح انعطابات الفلسفة الدينيّة وتشنّجات الممارسة الدينيّة الإسلاميّة المتطرّفة إلّا في الانفتاح على معاني الحرّيّة الإنسانيّة ودلالاتها الروحيّة، إذ يكمن في المعاني هذه سرُّ البعث على المبادرة الفرديّة الشخصية الخلّاقة، أي الاستفادة من جميع الطاقات، في جميع حقول البحث والتقدّم المعرفيّ المتراكم الكونيّ. وليس لنا أن ننخدع، فنصف النهضة هذه حصراً بنهضة المفكرين المسلمين العرب. إنّها نهضة المجتمعات العربيّة برمتها وبجميع مكوّناتها، من الشعب إلى المفكرين وصولاً إلى أهل السياسة. وهذا يفرض ضرورةً أن يُعنى العرب بإعادة بناء الوعي الدينيّ والفلسفيّ الإسلاميّ في ضوء التراث المتراكم (وخصوصاً في شقّه القديم الكلاسيكيّ)، وفهم ما يمكن أن يطفو منه كـ «كسب معرفيّ» يفيد العقل الاجتماعيّ الثقافيّ السياسيّ العربيّ. ففهم القدامى، كما فهموا هم ذاتهم، ليس بالأمر المستحيل، بل هو ممكن إذا ما انشُد العقل إلى الغيريّة الفكرية متلمساً منها بذور الحقيقة الواحدة الشاملة. والفهم هنا لا يعني حتماً فهم الآخر كما يعرف هو نفسه فحسب، إنّما فهم ما يمكننا أن نحصل منه على الصعيد الشخصي من قيم فكريّة وروحيّة خالدة. وهذا ما يفرض حقيقةً ربّما تكون مرّةً وصعبة بالنسبة إلى البعض، وهي أن الفكر العربيّ الإسلاميّ محكوم بالرجوع إلى التراث المتراكم الحيّ، أي إلى الفكر الغربيّ، لكون الفلسفة العربيّة الإسلاميّة لما نشأت وأفلحت في السابق لولا تأثرها العميق بفكر أفلاطون وأرسطو، عرابيّ الفكر الغربيّ: «وإذا كان الإغريق أساس العقل الغربيّ، وإذا كنا قد أقمنا معهم في الماضي علاقة فكريّة خلّاقة، فهذا يعني أنّه لا يمكننا أن ننكر تاريخنا ونعزل أنفسنا عن الغرب بروح من الاكتفاء الذاتي. الحقيقة أنّنا ننتمي فكريّاً إلى الغرب»^(٤٦).

فإذا كانت الحرّيّة الشخصية أساس التقدّم العلميّ التقنيّ، فإنّها أيضاً مصدر القوانين ومعيّار التشريعات السياسيّة والمدنيّة. ففي المؤتمر (God and Man in Muslim Thought) الذي نظّمه مالك سنة ١٩٦٠ في الجامعة الأميركيّة في بيروت، لم يوفّر بانتقاداته بعض المحاضرين الذين تمسّكوا بصلابتهم الفكريّة، فجعلوا العمارة اللاهوتيّة الإسلاميّة عصيّة على تفسير النصوص تفسيراً يُقبل على المعايير الإنسيّة الكونيّة: «فإننا نرى، على سبيل المثال، أنّه لا توجد علمانيّة

(٤٥) Charles Malik, Reading's Philosophy, Selections from the Great Masters, Volume 1: Ancient Philosophy (Beirut: American University of Beirut, 1939), p. xxix.

Ibid., p. xxxiii.

(٤٦)

عربية تُقبل على احترام الأقليات المذهبية، وهذا ما يؤيد الاعتقاد أن المجتمع الإسلامي مجتمع متجانس واثق من كماله. كما أن ذلك يفضح عجز المجتمع العربي الإسلامي في مقاربة قضية المرأة مقارنةً شفافة كشخص مستقل ومواطنة حرة وشريكة متساوية كلياً للرجل. وهو ما يُسهم في حلّ المشاكل المذهبية المستعصية التي تعترى قانون الأحوال الشخصية. أما في الوقت الراهن، والرؤية الإسلامية للإسلام هي رؤية كونية، فإن اعتماد مفهوم تاريخي لتفسير الماضي يعتبر أمراً مرفوضاً»^(٤٧).

هناك إذًا حاجة ماسة في وجود المجتمعات العربية تكمن في فهم قيمة استقلالية العقل، أي موضوعيته، عن العمارات اللاهوتية الإسلامية المتصلبة عقائدياً، المتعثرة تفسيريّاً، المتسلطة إنسانياً. فهو ما يفرض قيام ثورة فكرية ثقافية تزعزع أركان الرجعية الدينية المتعصبة، فتخرج العقل من سباته الدوغمائي المزمّن. وتكون غاية استقلال العقل أن يثور العقل العربي على تشنجاته وانقباضاته المتحجرة، فيفرج عن الإنسان العربي، واضعاً إياه في مقام الشخص - الفرد: «عندما نتفكر فقط بوصفنا مسلماً أو عربياً وليس كشخص فرد، نكف عن أن نكون ذاتنا [...]». فأن يذوب الإنسان كلياً في جماعته، القومية أو الطبقة أو الجماعة الدينية، مفاد ذلك انعطاب في الحرية، ومن ثم في الإنسانية»^(٤٨). وما حرّية الشخص الفرد سوى القيمة النهائية السامية التي صنعت مجد المجتمعات الغربية وازدهارها العلمي التقني وعظمتها الفكرية الروحية.

ثانياً: إعادة تصويب الفلسفة الغربية

١ - إشكالية العقلانية المثالية

كان مالك يغلب دائماً في طروحاته الفكرية ومواقفه السياسية الكليات على الجزئيات، كون حقائق الأمور النهائية، وفي مقدمها قضية حقوق الإنسان، حقائق كونية تخدم خير الإنسانية. غير أنه لم يقلل بذلك من شأن الخصائص، لما في ذلك من قضايا حتمية تاريخية فاعلة على المستوى الأنثروبولوجي الأنطولوجي. ولكن يسأل سائل ما الأساس الذي تستند إليه حقائق الأمور الأخلاقية والسياسية، راصداً فيه مصدرها الشرعي القويم؟

يناهض مالك المقولات الحديثة، كالذاتيات والصوريّات والفكريّات المحضة التي استند إليها خاصة كانط في تأسيسه للموضوعية، أكانت علمية أو عملية. وفي رأي مالك، لا تُرجع الموضوعية العملية في ماهيتها إلى ملكات العقل على غير استثناء. فهناك طريق آخر، بحسب باسكال والكتاب المقدس، ينفذ منه المرء إلى اليقينيّات، وهي الحقائق التي يكشفها القلب من قيم ومعايير نبيلة»^(٤٩).

(٤٧) God and Man in Contemporary Islamic Thought, edited with an Introduction by Charles Malik (Beirut: American University of Beirut, Centennial Publications, 1972), p. 85.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٤ - ٢٥.

Charles H. Malik, The Wonder of Being (Waco Tex: Word Books, 1974), p. 37.

(٤٩)

وتميط هذه الفكرة اللثام عن المنهج الذي يعتنقه مالك، وهو منهج يدحض العقلانية الحديثة المحضة وتفرعاتها المثالية المختلفة. ففي المقدمة، يعرف مالك الكيانية منهجاً فلسفياً وجودياً نهائياً تحدّد فيه معالم «سيرته الذاتية الفلسفية»^(٥٠). وتحتل الكيانية المرتبة الخامسة من المراتب الثماني (الرياضيات والعلم والكوزمولوجيا والحلولية والمثالية والكيانية والحياتية والإيمان) في التطور المالكي الفكري والروحي الذي يناهض مناهضة شديدة الميتافيزيقا الذاتية الحديثة. ولكن إذا ما نظرنا إلى لائحة المؤلفين الذين يختار مالك أن يتحدث عنهم بوصفهم مفكرين كيانيين، فإننا، على ما يقول ناصيف نصار، نجد أنها تضمّ بعض الفلاسفة، مثل كيركغارد، وبعض الأدباء، مثل شكسبير ودوستوفسكي وغوته، وبعض اللاهوتيين والمفكرين الدينيين، مثل أغسطينوس وباسكال، وبعض الأنبياء مثل داود ومحمد: «وهذا يعني أنّ مفهوم «الكيانية» عند صاحبنا ليس مفهوماً فلسفياً، مختصاً بنوع معيّن من النظر الفلسفي أو بمرحلة معيّنة من تاريخ الفكر الفلسفي، بل هو مفهوم عام يقع على تقاطع الفلسفة والأدب والدين، ويتناول الإنسان من حيث هو كائن غريب في هذه الدنيا، كائن مأساوي يبحث عن خلاص»^(٥١). تجدر الإشارة إلى أنّ ظهور المرتبة الكيانية لا يلغي حضور المراتب السابقة، ولا يحدث فصلاً أنطولوجياً بينها. فالمراتب، على اختلافها، تنسلك جميعها في استمرارية وجودية ووحدة كيانية تصبّ في المرتبة الأخيرة، مرتبة الإيمان.

أمّا ديكارت، أبو المذهب العقلاني الحديث، فكان له الحصّة الكبرى من انتقادات مالك. ومعلوم أنّ ديكارت كان قد بالغ في شغفه بالرياضيات حتّى ذهب به الأمر إلى وضعها ركناً لعماراته الفلسفية. وعليه، فصل ديكارت بين العقل والمادة، وعدّ كلّاً منهما كياناً يتميز في الجوهر من حيث الطبيعة. فرأى أنّ الفكر هو جوهر الإنسان، وأنّ الأجسام الماديّة في جوهرها امتدادٌ مثلث الأبعاد. عندما شغف ديكارت بالتحليل الرياضي، «شوّه جوهر الإنسان وجوهر المادة معاً، لأنّ الإنسان أكثر كثيراً من مجرد الفكر، وفي جوهره قد يكون غير الفكر (الإرادة، مثلاً)، والمادة أكثر كثيراً من مجرد الامتداد، وفي جوهرها قد تكون غير الامتداد (الطاقة أو الثقل، مثلاً)، وشوّه أيضاً طريقة الوصول إلى حقيقة الإنسان وحقيقة المادة، وهي غير الطريقة التحليلية الرياضية»^(٥٢). وبقدر ما بنى ديكارت في الرياضيات، بحسب مالك، هدم في القدر نفسه في الفلسفة. ولما تجلّت الذات المتفكّرة الديكارتية ذاتاً مستقلةً مونولوجياً وأساساً للوجود واليقينيات المعرفية، كان ديكارت قد استهلّ بذلك حقبة جديدة في الفلسفة: أولويّة العقل المحض على الوجود والمعيش الإنساني.

(٥٠) يعني مالك بالسيرة الذاتية الفلسفية تطوّراً كيانياً لا يُعنى بالتاريخيات: «وما كنت لأكتب سيرتي بالأسلوب التأريخي الأتباعي المتعارف عليه، فإنّ ذلك ليس من سيرتي في شيء، بل إنني اعتمد أسلوب المراتب الكيانية التي تنصّب فيها حياتي كلّها، دونما اعتبار التوقيت والتاريخ والتفصيل». انظر: مالك، المقدمة، ص ٢١٧. وهو ما رفضه نصار باعتبار أنّ التطور الكياني والتطور الزمني مترابطان ويشترط وحدهما الآخر: «فالكيان يتأثر، دون شك، بالظروف والمناسبات والعوامل والمهام التي يظطلع الشخص بها، ولكنّه يحافظ على وحدة كيانه وفكره». انظر: نصار، مقالة في الوجود: قراءة نقدية في سيرة ذاتية فلسفية، ص ٢١.

(٥١) نصار، المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٥٢) مالك، المقدمة، ص ٧٥.

والشك المنهجيّ الديكارتيّ كان قد أكّد هذه الأولويّة، «فطبع الفكر الحديث وميّزه من غيره. وهو قد شدّد على الميل الذاتيّ للعقل وصقله في سبيل ذلك، فعَدَّ الأنا، الذات، المبدأ النهائيّ لليقين. وبكلّ تأكيد تُعدّ هذه الحقيقة الميزة الأبرز التي طبعت العالم الحديث. ويعبّر عنها في الفلسفة في المثاليّة والإمبريقية والبراغماتيّة؛ ويعبّر عنها في الفنّ في الرومانسيّة؛ وفي الدين، في البروتستانتية؛ وفي السياسة، في القوميّة والديمقراطيّة وجميع التيارات التحرّريّة. علاوة على ذلك، يعارض العقل مبدأ السلطة بوصفه معيار الحقيقة النهائيّ»^(٥٧). وكان كانط بدوره قد حمل مشعل الميتافيزيقا العقلانيّة الحديثة وطوّرها في صيغتها المثاليّة، ففرضت نفسها وهيمنت طوال مئة وخمسين عاماً على الفكر الأوروبيّ^(٥٨). وليس في الأمر أدنى شكّ، بكون أنّ القضايا الأخلاقيّة والسياسيّة تحسم أمرها اليوم إمّا في الاصطافاف على ضفاف الكانطية وإما مقابلها.

وقد ناصر بعضُ المفكرين المعاصرين، كما فعل ديكارت على وجه التحديد، الفكرة التي مفادها أنّ العدد موجود في كلّ شيء. وأنّه إذا ما فشلنا في تفسير الأشياء رياضياً، نكون بذلك قد أضعنا حقيقة الأشياء. فتفكّر كهذا تفكّر مجرّد وغير ملائم، ذلك بأنّه يطبّق تصوّراً واحداً، وهو التصرّو الرياضيّ، على نحو متسرّع وغير مبرّر على الواقع بكلّيّته. وعليه، يفشل هذا الطرح في إدراك الجزئيّ، الفرديّ، وهي الميزة اللارياضيّة التي تقوم عليها الأشياء»^(٥٩). من هنا كان رفض مالك القطعيّ لما يسمّى أولويّة العقل المثاليّ على الوجود الإنسانيّ وتمايزاته الثرة. ذلك بأنّ الوجود لا يمكنه أن يتكيّف والمثاليّة، فيخضع إبيستيمولوجياً للبراديجم البنائيّ للذات الفاهمة. فالوجود وظهوراته الفينومولوجيّة، كالحسّ والزمن والقرار، هي، بحسب مالك، المعطيات الأولى التي تستند إليها إمكانيّة المعرفة^(٦٠). فالخبرات الحياتيّة هذه لا يندرج فهمها في المقولات العقلية التاليفيّة المعقّدة الخالصة، كما نرى عند كانط. فالمقولات هذه صورٌ ومفاهيمٌ مستقلّة عن الحياة المعيشة العفويّة. لا نستطيع، في رأي مالك، «أنّ نتصوّر كانتٌ، مثلاً، يُعنى بهذه الأمور التافهة أو يعبرها أيّة أهميّة فلسفيّة، كما لا نستطيع أن نتصوّر أفلاطون يعنى بالحلّالين والأسماك وغيرها من الموجودات الماديّة الحيّة التي عني بها وشرّحها ووصفها تلميذه أرسطو»^(٦١). فالوجود إذًا، عند مالك، ليس فكرة أو مقولة أو إدراكاً أو حدساً حسيّاً، ولا هو شيء يرتبط تفسيره وفهمه باختبار

Malik, Reading's Philosophy, Selections from the Great Masters, Volume 1: Ancient Philosophy, p. xxxix. (٥٣)

Malik, The Wonder of Being, p. xli.

(٥٤)

Malik, Reading's Philosophy, Selections from the Great Masters, Volume 1: Ancient Philosophy, p. xii. (٥٥)

(٥٦) مالك، المقدّمة، ص ١٣٦. يضيف مالك: «هكذا نرى كيف أنّ الظهورات، كظهوره الحسّ، وظهوره الزمن، وظهوره الجسد، وظهوره التقرير، وظهوره الموت، هي الحقائق والمعطيات الأولى والأخيرة الثابتة التي لا يمكن تحليلها أو تبسيطها أو تذويبها في ما عداها، التي لا تعلّل بالأسباب والتيارات والظروف والتطوّرات [...]، بل إنها، خلافاً لذلك كلّ، هي التي تعلّل الأشياء جميعاً، وهي التي يفهم كلّ شيء آخر من خلالها» (ص ١٤٧).

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

مقولات الفاهمة، وفاقاً لقانون السببية كما اعتقد كانط. الوجود هو شيء معطى مباشرة حيث تسبق ظهوراته التفكير الفلسفي، معلنةً عن نفسها أمام العقل^(٥٨).

على الرغم من استقلالية الأفكار والقوانين الطبيعية عن الوجود الإنساني الكياني، فإن الأفكار هذه تبقى منوطة بالكائن العاقل الجزئي حيث تحتل تلك الصلة إلى الملا بفضل الاستعداد التواصلية. وتكمن حقيقة التمثيل (الفكرة، المبدأ، القانون) في كونها تعين التنوع الشائع وتعين نفسها في روحية التنوع. وهو ما يكون، عند مالك، المرحلة الأولى^(٥٩) «للخروج من الذات» والاندهاش أمام الآخر^(٦٠). فوظيفة الفكرة مزدوجة. فهي تجيز التواصل مع الآخرين، وتضمن بفضل هذا التواصل انخراطاً تاريخياً قوامه علاقات وجودية معينة. وعليه، يؤكد مالك أن لا دلالات ومعاني فعلية تستند إليها التمثلات العقلية ما لم تنعقد هذه الأخيرة على الاختبار التواصلية الزمني المعيش.

وليست الأفكار والمثاليات ما يحدد حوادث التاريخ، كما الحال بالنسبة إلى الكيانية والوجودية. فالتقريرية (Décisionnisme) والإرادة (Volontarisme) هي ما يعين أخلاقياً وسياسياً في المقام الأول حوادث الوجود الإنساني ومسراه: «عندما يتعلق الأمر بالقضية السياسية والثقافية والدينية، ليس من قانون طبيعي يُرجع إليه. وحدها الصراعات الواقعية والقرارات التاريخية تحدد الأمر»^(٦١). وفي كتاب *Man in the Struggle of Peace* يوضح مالك، وهو الدبلوماسي البارز في حينه، حقيقة منظمة الأمم المتحدة. فالمبادئ الكونية السامية التي تقوم عليها شرعة الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان كانت دائماً على المحك لكون أن المصالح القومية الخاصة ما فتئت تحسم القرارات السياسية المتعلقة بمصائر الأمم والإنسانية. وهو ما يؤكد دون شك كيف أن بريق المثالية الأخلاقية يخفت حتماً كلما سعينا إلى العبور من الكليات المحضة إلى الواقع الوجودي في شقيه الأخلاقي المعيش والسياسي المدني التنظيمي.

٢ - الفينومولوجيا الهايدغرية والكوسمولوجيا الكلية

تتعرض المثالية تعثراً منهجياً في المقام الأول، ثم يلي ذلك قصور في الإيبستيمولوجيا الحديثة التي تُرجع المعرفة كلياً إلى التطابق بين الذات المبادرة المدركة والموضوع المعطى حسياً. فخارج هذا التطابق ليس من معرفة أو علم، وهو ما يقلل من شأن الأنطولوجيا ويعزز وضع الإيبستيمولوجيا. ويرى مالك في ذلك «تشويهاً» إيبستيمولوجياً للعقل إزاء مسألة الوجود الإنساني. معلوم أن

Malik, *The Wonder of Being*, p. 43.

(٥٨)

(٥٩) المثالية هي المرتبة الخامسة بعد الرياضيات والعلم والكوسمولوجيا والحلولية، والأولى بالنسبة إلى مالك حيث تتم عملية الخروج من الذات لملاقاة الآخر. وذلك خلافاً للمراتب الأربع الأولى التي أنت مغلفة في انكبابها حصراً على الأشياء المادية. من هنا جاء تساؤل ناصيف نصار، «كيف يمكننا أن نعد الرياضيات والعلم مراتب في الوجود؟ إنها، في حد ذاتها، مراتب في المعرفة، لا مراتب في الوجود». انظر: نصار، مقالة في الوجود: قراءة نقدية في سيرة ذاتية فلسفية، ص ٢٣.

(٦٠) مالك، المقدمة، ص ٣٥٤.

(٦١) Charles Malik, «The Orthodox Church», in: A. J. Arberry, ed., *Religion in the Middle East: Three Religions on Concord and Conflict*, 2 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1969), vol. 1, p. 327.

البراديغم الإبيستيمولوجي، الذي استهله ديكرت ولوك، يقفل على الأنا فيضعه حصراً في نطاق أنشطته المعرفية الذاتية. والحال أن المقاربة الإبيستيمولوجية، كرجوع إلى الذات وحصر كل جهد في الذات، مقارنة عاجزة عن فهم المعطيات الكيانية ذات الأسبقية الوجودية^(٦٢). ذلك بأن الحياة بمعطياتها البسيطة والتماعاتها الثرة هي المعين الأصلي الذي نستقي منه كل شيء، ونعود إليها حتى نفهم الأشياء ودلالاتها. خلافاً لكثير من الفلاسفة الذين يرون فيها أشياء تافهة مبتذلة: «لقد كان سقراط يبدأ بحواره انطلاقاً من الخبرة العادية المعطاة إياها، فيهدبها، وينتقدتها، ويبرز نقائصها، ويزيل إشكالاتها، ويجلو غوامضها، ثم يصفها ويشيد عليها بنيانه النظري لبنه فوق لبنه»^(٦٣). وإن دل ذلك على شيء، فإنه يدل أن الاختبار لا يمكن إرجاعه، كما فعل كانط ولوك، إلى الأشياء المعطاة لنا بالحواس الجسدية فقط أي حصر المعرفة في حدود المكان والزمان وما يمتد إليهما بصلة. فهناك، على سبيل المثال، اختبار ظهورات نعيشها لا ترجع إلى الحس المادي، كالحب والحق وقوانين المنطق وطبيعة الظهورة السياسية التي تُعد ظهورات ما فوق حسية لكنها موجودة فعلاً^(٦٤). فالحياة إذاً ليست فكرة أو مقولة أو انطباعاً أو إدراكاً حسياً، إنما هي ذلك الشيء المعطى الذي يسبق التفكير الفلسفي ويغنيه^(٦٥).

ولما كانت الحياة لها الأسبقية على الذاتية والمثالية والعلمية الحديثة، وجب على العقل أن يترقب الأشياء ويتلقفها ويندهش من ظهوراتها: «إن فعل الرجوع إلى العفوية، إلى الحياة، إلى البساطة، إلى الحديث الطلق والحوار الحر مع الصديق، إلى رؤية الأشياء كما هي، إلى محبتها في ذاتها، إلى التعجب والإعجاب الأصيل أمام عجائب الوجود، إن هذا الفعل بمثابة ميلاد جديد. إنه الرجوع بعد طول الغياب ونأي الاغتراب، من الصنعة إلى الطبيعة، من المجاهدة والمكابدة إلى المشاهدة، من التعقيد إلى البساطة، ومن النفور إلى الحضور»^(٦٦). فالنظريات والفلسفات

Malik, The Wonder of Being, p. 33.

(٦٢)

(٦٣) مالك، المقدمة، ص ١٦٢.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(٦٥)

Malik, The Wonder of Being, p. 43.

يسأل سائل في هذا الصدد هل تكون «الانهمامات اليومية للإنسان الحديث قد تنامت أو تراجعت». ويمكننا أن نعتبر أيضاً أن «النشاط العلمي يوحد الناس»، غير أن الوحدة هذه ليست سوى وحدة نظرية غير معيشة وواقعية: «هناك دائماً عالم قبل حدوث العلم»؛ أي أنه شخص إنساني مططور على التمايز والفرادة. انظر: Morris B. Cohen and Ernest Nagel, «An Introduction to Logic and Scientific Method», ISIS: A Journal of the History of Science Society, vol. 23, no. 1 (June 1935), p. 286.

فإذا أردنا أن نضع نظرية للعلم، فإنه لمن الواضح أن الانهمام العلمي غير خالق باجتراف وحدة بين الناس: «قد يكون أوغست كونت مندهشاً اليوم إذا ما رأى كبار العلماء غير واثقين، مقارنة بعلماء عصره، بقدرة العلم على حل المشاكل الإنسانية الأساسية». انظر: God and Man in Contemporary Islamic Thought, p. xiv.

هذا يعني أن مصادر الوحدة الحققة لا تستند أصلاً إلى منهجية علمية. وقد تكون عبقرية أينشتاين، على سبيل المثال، ليست في اكتشافاته العلمية وحسب، بل في إبراز عجز الفيزياء والرياضيات عن دراسة معايير القيم الإنسانية. انظر: Charles Malik, A Christian Critique of the Universitiy (Downers, Grove, Illinois: Inter Varsity Press, 1982), p. 42.

(٦٦) مالك، المقدمة، ص ٢٠٨.

والتحليلات تبدو جميعها في حالة قصور أمام تفسير الظهورات المباشرة المعطاة (الحياة والمحبة والضحك والوجود الحقيقي)، المفعممة بالأدلة والمعاني. ذلك بأنه لا يوجد بين النظريات والفلسفات والنظم «غير التنافر والتصادم والتنازع والجمود واليأس والموت»^(٦٧). فاكشاف مالك للفنومولوجيا الهايدغرية، أو الظهورية كما يؤثر تسميتها، هو اكتشاف «هذا الفعل الأنطولوجي الأساسي للوجود، الذي أنشد إليه فكراً وأحب»^(٦٨).

وأكثر ما يميز الأزمنة الحديثة تمردها على ظهور الكينونة، إذ إن اعتلان الإرادة الذاتية الفردية هو اعتلان يضع الإرادة هذه في مقام الخلق والابتكار إلى حد خلق حقيقة الأشياء نفسها. والحال أن معرفة الأشياء هي معرفة تستند أصلاً في أصولها إلى ظهورات الأشياء، وتعرض بذلك عن تفسيرات ذاتية تقفل على معاني الوجود وتستبدل بانكشافاته. ولا نملك، بحسب مالك، أن «نحلل» الظهورة، بل نكتفي بوصفها^(٦٩)؛ ذلك بأن المحلل يدخل حُفية عناصر ذاتية في تحليله للأشياء. ولا يكون وصف الظهورات وصفاً حيادياً بارداً لا مبالياً. فعلاقتنا بالظهورات يفترض بها أن تقودنا إلى أن «ننفع بها، أن نسمح لها بأن تطبعنا، أن ندعها تشرق علينا، أن تملأ عقلنا، أن تقبلها في غير تحوير أو تشويه أو تزوير، أن نصورها ونقلها بأمانة»^(٧٠). وكلمة الظهورية تعني في ما تعنيه عنصر الإضاءة الحضورية الكاشفة عن اعتلان الأشياء بذاتها وفي ذاتها. وعليه، يكون «أول مبدأ ميتافيزيقي للفلسفة الظهورية هو احترام الوجود كما هو. الوجود ذاته يحدثني عن ذاته وأنا لا قبل لي، وليس لي أي حق، في تعديل وتحوير ما ينبئني به عن ذاته»^(٧١).

فإن نلج كينونة الأشياء والموجودات يعني أن نُقلع عن المكوث في الطبيعيات المحضة ونُعرض عن التشويه الإبيستيمولوجي للوجود: «فهذا يقتضي في شقه النظري رفضاً للتطورية واللامعرفية (Agnosticism) الكانطية، وفي شقه الشخصي الوجودي نوعاً من التجديد شبيه بتفتح طفل مليء بالاندهاش والتساؤل»^(٧٢). ومعنى ذلك أن مالك يميز على غرار هايدغر بين الوجود الأنطولوجي (Ontologique) الأصيل والوجود التاريخي العادي (Ontique). ويكون الأنطولوجي وجوداً أولاً أصيلاً مستقلاً عن العقل ويشترط انهماجه الإبيستيمولوجي^(٧٣). غير أن مالك يأخذ على

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٩٧ - ١٩٨.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٩٤ - ١٩٥.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٠٥. أن ندرك ظهورة ونعرفها، ذلك يعني أن نراها ونعتبرها مستقلة عن الظهورات الأخرى (ص ١٨٥).

Malik, The Wonder of Being, p. 107.

(٧٢)

انظر المصدر نفسه في الفصل «The Argument so Far» الذي يطرح بإسهاب قضية اندهاش الكائن.

(٧٣) نزار، مقالة في الوجود: قراءة نقدية في سيرة ذاتية فلسفية، ص ٩٢. فالعقل، بحسب مالك، «يتكيف على مُلزمات الوجود، وليس الوجود هو الذي يتكيف على نظم العقل. لذلك ما يسميه عمانوئيل كانث بـ «الثورة الكوبرنيكية» في دنيا العقل، ويزعم أنه قام بها هو على غرار ثورة كوبرنيكوس في علم الفلك، هو باطل في أساسه، لأن صفة العقل العظيمة التي تكشف عنها الظهورية هي التواضع التام في حضرة الوجود». انظر: مالك، المقدمة، ص ١٩٢.

هايدغر عدم الإقدام على شرح كيفية العبور من الإبيستيمولوجي والمادي إلى الأنطولوجي إحياءً منه بالسِرِّ. وأن يعمد مالك إلى النظر بكلِّ ثقة في قضية الأصول الميتافيزيقية للكائنات، فليس في ذلك عجبٌ كونه يشيد عماراته الفكرية برمتها على إيمانه المسيحي. وبذلك يكون العبور من الإبيستيمولوجي إلى الأنطولوجي أمراً سهلاً، إذ إنَّ الأوَّل يرجع إلى الثاني، والثاني بدوره يرجع إلى اللاهوتي. وبذلك تكشف الظهورية الهايدغرية عن محدودياتها الأنطولوجية - النهيوية؛ فهي لا توصي إلا بوصف الأشياء والموجودات كما هي غاية وجودية لها. وعليه، يفقد الكائن العاقل سجيته الوجودية المنعقدة على السعي إلى «الفرح الكياني» بدلاً من الوصف الظهوري^(٧٤) البحث^(٧٤). وتعاني الميتافيزيقا الهايدغرية أيضاً نقصاً عقائدياً يُقصي مبدأ الخلق والسببية. فالظهورية الهايدغرية متعدّدة الأصول (Polythéiste) في كونها تستند إلى مبدأ «التساوي المبدئي» (Équiprimordialité) في اعتلان الظهورات، ذلك بأنّها لا ترجع إلى أيِّ نظام شبيه بالنظام الأنطو - كوسمولوجي الأرسطوطالي^(٧٥). ومعنى ذلك أنَّ الظهورات لا تتكشف لنا وفقاً لقوانين أنطو - كوسمولوجية واضحة في كليتها، ثابتة في مقاصدها^(٧٦).

يأخذ مالك على هايدغر مساهمته في تعزيز الشرخ الذي أصاب التراث التراكمي الإغريقي الروماني اليهودي المسيحي الغربي جرأً نشوء استقلالية العقل الحديثة التي أفسدت وحدته. فالاستقلالية هذه تعني في ما تعنيه الإعراض عن المضامين اللاهوتية، وتعدُّ المرحلة الأولى التي هيأت لشرخ التراث الحي بين عناصره الإغريقية الرومانية الغربية وعناصره اليهودية المسيحية. ويعزّز هايدغر هذا الشرخ بين التقليدين (الفلسفة واللاهوت)، في حين أنَّ كليهما يحتويان على عناصر صوفية مشتركة. فعلى ما يبدو، ليس هنالك من حاجة فلسفية إلى الوحي اليهودي المسيحي. فالغرب يمكنه الاستغناء عن هذا الوحي وإعلان اكتفائه الذاتي الكامل متحرراً بذلك من كلّ حتميات غريبة عن حزية العقل. علاوة على رفض مالك للاستقلالية العقلانية الغربية المزيفة، يأخذ على الفينومولوجيا الهايدغرية إعراضها عن المعطيات الأنطولوجية الكيانية الخاصة بالتقليد اليهودي المسيحي. ومن فضائل المعطيات هذه أنّها «عظيمة» وعميقة وثرة في أسرارها، ويمكنها أن تجاري بلطف الظهورية الهايدغرية^(٧٧). إلى ذلك يضيف مالك أنَّ جميع الموضوعات التي طرحها هايدغر تناولها على نحو مسهب اللاهوت المسيحي. وتُعدُّ المقاربة الهايدغرية للكائن والزمن مقاربة تُعرض عن الأنظومات اللاهوتية التي تنطوي على ادّعاءات كونية فريدة^(٧٨). ففي وجيز العبارة، عندما نقرأ هايدغر، يتضح لنا أننا في صدد لاهوت غير سامي وغير توحيدوي وغير إبراهيمي. وثمة نوعٌ من لاهوت وثني، أي من اهتداء إلى عناصر قديمة، يُستوحى من تصوّف

Charles Malik, «The Metaphysics of Freedom» in: John Courtney Murray, ed., Freedom and Man (New York: P. J. Kennedy and Sons, 1965), (٧٤) pp. 196-197.

Charles Malik, «A Christian Reflection on Martin Heidegger», The Thomist, vol. 41 (1977), pp. 27-28. (٧٥)

(٧٦) مالك، المقدمة، ص ١٧٦.

Malik, «A Christian Reflection on Martin Heidegger», pp. 39-40.

(٧٧)

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٧ - ١٨.

وسيطي ألماني ومن معتقدات كوسمولوجية ما قبل سقراطية. وهذا كله يصاغ بالطبع على نحو يراعي مقتضيات الأنطولوجيا الأساسية الهایدغرية^(٧٩).

والظهورية الهایدغرية تتجاهل أموراً خطيرة تصيب حقائق الوجود الإنساني. فالإنسان، على ما يقول مالك، لا يشاهد ويرى فقط، بل يريد ويعتزم ويقرر. ولا بدّ من الإقرار هنا بأنّ الفلسفة الظهورية، بمجرد كونها فلسفة، لا تهتمّ إلاّ برؤية الإنسان ومشاهدته، وهي لا تعالج إرادته بما يناسب طبيعتها: «لا بدّ من التأكيد في هذا المجال أنّ الإرادة والعزم يثيران مشاكل على جانب كبير من الأهمية والخطورة، تقع جميعاً خارج نطاق الفلسفة الظهورية، بل خارج نطاق كلّ فلسفة»^(٨٠). أمّا النطاق الذي تثار فيه بصفة أصيلة، فهو نطاق الكيانية والحياتية والإيمان. كما أنّ الإنسان لا يكتفي ظهورياً بمعينة الوجود ووصفه، ذلك بأنّ المرء يسعى إلى تحقيق صفات حميدة (كالسلام والنبيل وعدة فضائل) يصبو من خلالها إلى بلوغ كماله الإنساني: «أمّا الخطر هنا فيكمن في أن أكتفي بالرؤية والمشاهدة من أجل الرؤية والمشاهدة في حدّ ذاتهما، وهذا نوع من التهرّب، والاكتفاء الزائف، واللامسؤولية. ذلك بأنّ الوجود ذاته وتحقيق الوجود في حال عدم وجوده هو همّي الأول والأخير»^(٨١). فالإنسان هو بذلك الكائن الذي يشاهد الظهورات الوجودية ويفقه معناها. فجوهره ينطوي على فهم إمكاناته وما يتمل فيه بالقوة، لأنّ القوة هذه تتبلور وتنضج في توسّلها بالفتّح الكياني الوثّاب الفريد.

٣ - الترتيب الأرسطوطالي للطبيعة

إضافة إلى مناصرة الظهورية الهایدغرية على نحو لا يخلو من النقد، تبنتى مالك الفلسفة الأرسطوطالية من دون أن يسجل في كتاباته أيّ اعتراض يذكر عليها وخصوصاً على منهجها البحثي. وإن كان أرسطو يعدّ، في نظر مالك، أعظم فيلسوف في تاريخ قمم الفكر، فإنّ الظهورية والفلسفة الأرسطوطالية حتماً متلازمتان ومتكاملتان. ومن ثمّ، إذا كانت الظهورية، من حيث هي منهج وموقف من الوجود، «لا تقترن بالضرورة بمذهب ميتافيزيقيّ معيّن، فإنّها في تأويل شارل مالك لوظيفتها تفصح عن ماهيتها على نحو أفضل بالتزامها بالنظرة الأرسطوطالية إلى الوجود، وتبلغ كمالها عن طريق اقترانها بالنظرة اللاهوتية (التوماوية) إلى الخليقة»^(٨٢). معنى ذلك أنّ مالك، حين ينسب إلى أرسطو هذا القدر من الأهمية والعظمة المعرفية، لا يطلب له أولوية تقصي باقي القمم، وخصوصاً مكانة هايدغر الحاسمة في مقاربتها للكينونة. فهناك إذاً تكامل معرفي بين إسهامات

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٠ - ٢١.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٩١. والتحقيق هذا هو تحديداً ما تجهل تماماً الظهورية، ذلك بأنّ كلّ شيء هو كلمة بالقوة، ويصبح كلمة

بالفعل حين يمرّ به العقل: «فعل التحويل هذا، فعل النقل هذا، هو أغرب شيء في الوجود. قد يكون هو السرّ الوحيد الأغرب» (ص ١٩٩).

(٨٢) نزار، مقالة في الوجود: قراءة نقدية في سيرة ذاتية فلسفية، ص ٨٢.

قمم الفكر حيث يعلوها أرسطو في كونه الأقرب للمساعدة على فهم المعتقد المسيحي وتبريره العقلي. فالتقارب واضح أيضاً بين تنوع الاعتلالات الظهورية للأشياء والميتافيزيقا الأرسطوطالية لفردة الكائنات. في حين يبقى لنا أن نسأل ما الذي يجعل أرسطو في نظر مالك أعظم من هايدغر والأقرب إلى إيمانه المسيحي الأرثوذكسي؟

قبل الإجابة عن هذا التساؤل، من المهم أن نعرف أن إسهامات الظهورية كبيرة. فهي تؤدي، إذا جاز التعبير، دوراً خلاصياً تفيد به الوعي البشري من حيث انتشاله من السقوط في تعثرات «الأحادية الكوسمولوجية الكلية» (Monisme Panthéo-Cosmologique)، وهي كثيرة. فمالك، كفيلسوف ظهوري مسيحي ملتزم، يقابل الكائن بوجود العدم. فهو يعرض عن فكرة العدم الفلسفي والعلمي الذي يفاخر بإرجاعه كل شيء إلى الإنسان وحده. والعدم، بوصفه ليساً، يقصي أي إمكان في التعالي والتسامي والخلود^(٨٣). فالعدم هو انحساراً للأطولوجيا الظهورية وإعراضاً عن تفوراتها الثرة وانكشافاتها المتنوعة المتميزة. ومن ثم، هو إرجاع كل شيء في الوجود إلى التماثل والتشابه. والماديات وحدها تتشابه وتتماثل في مقوماتها وأشكالها، وهو ما يعني إرجاع الكل الكوسمولوجي وغائبة الكائنات حصراً إلى الامتداد المادي. وهذا التصور للعالم هو «أحادية كوسمولوجية كلية، إذ إنه يُعين معاً المادة أساساً للكون والإرادة الإنسانية خالقة للتاريخ بأكمله. وإفرازات هذا التصور، وهنا المفارقة، متعددة في رؤيتها متضاربة في أهدافها: العقلانية والإنسية والنسبية والعدمية والفرويدية والمحايثة والدهرنة»^(٨٤). أما التعدد في الرؤى ضمن الأحادية الشاملة، فمصدره واحد هو الغرور والكبرياء. ذلك بأن التنوع الذي تضمنه حزمة الفكر الذاتية المنقطعة عن الإلهيات والروحيات، مصيره في آخر المطاف الغرور والكبرياء. ويكون العقل، وفقاً للتصور الكوسمولوجي هذا، منبثقاً من الكون وخالقاً له على حدّ السواء.

وإذا كان المسعى الظهوري الهايدغري يؤكد الإعراض عن تعثرات المادية والليبرالية وتشعباتها، فإنه يبقى أسير العدمية والإلحادية، إذ إنه لا يقدم أسساً راسخة للقيم العملية ويفشل في تثبيت الله خالقاً للكون. في حين أن النظرة الأرسطوطالية للإنسان والكون تُعرض عن العدمية، فتصور الكون، من جهة، كنظام ذي قوانين طبيعية تهدي بها الكائنات، ومن جهة أخرى، ترجع هذه القوانين إلى علة العلل أو العقل الكوني المدبر^(٨٥). فأهميّة أرسطو تكمن في أنه يساعدنا على فهم ذاتنا ككائنات

(٨٣)

Malik, A Christian Critique of the University, p. 87.

(٨٤) العقل في هذا الصدد يتطابق والكون إلى درجة يفقد التمايز عنه، إذ لم يعد ممكناً تمايز الإنسان عن الطبيعة: «لا أهميّة لكلّ التمايزات بوجود هذه الأحادية الكوسمولوجية. حيث يكون التمايز متعكراً والثانية بين الله والإنسان مستبدلة بأحادية لطيفة للكون، يسود هناك التمازج لا بل أسوأ من التمازج. فالأحادية هي قناع الغرور والكبرياء» (المصدر نفسه، ص ٦٤). تعني الأحادية الكوسمولوجية أن «هناك كلاً واحداً شاملاً، سواء أكان ذلك الكون أم الطبيعة أم المادة أم الإنسان أم الإرادة المتجبرة [...]». فالأحادية هنا هي إرجاعية، إذ ليس في الإمكان وجود شيء لا يمكن كشفه: فالكل يرجع إلى نوع من الوحدة. الكل مضبوط ضبطاً محكماً» (المصدر نفسه، ص ٨٢).

(٨٥) الكوسموس هو تعريف الطبيعة على أنها كل منظم تراتبي غائي. ويعارض التصور الإغريقي للكوسموس الفوضى الكونية الحديثة. فالكوسموس ليس إلا الطبيعة التي تنتظم وفقاً لتدبير غائي يأبى المصادفة. فالعالم ما تحت القمر، بحسب أرسطو، ليس في حدّ ذاته شيئاً مركباً فقط وفقاً للكم (وهذا هو الفرق بين أرسطو وغاليليو أو ديكارت). فالحركة تستهدف غاية ما. وهو ما يسميه أرسطو أنتيليخيا (entéléchie) عملية الفعل للكان العاقل الذي يعبر من القوة إلى الفعل، والذي يكتمل بدوره في بلوغ الغاية. ووعي هذه الحقيقة هو ما يسميه مالك الفهم. انظر:

Malik, Reading's Philosophy, Selections from the Great Masters, Volume 1: Ancient Philosophy, p. xxiii.

والحقيقة هذه ممكنة لأنها «حاضرة فينا، وإلا لما استطعنا أن نستشعرها ونستهلها كلماً واجهنا منظومة فكرية» (p. xxiv).

ترمي إلى غايات تحددها وحدها الطبيعة. وفي وجيز العبارة، لا يختار المرء ما سيكون، كما الحال بالنسبة إلى الثقافة الحديثة المتغطرة، إنه يكتشف ما هو عليه بالقوة حتى يحققه. ويعبر مالك عن انتمائه الفكري الوفي لأرسطو في قوله: «إن الكمال هو أن نكون كلياً ما نحن عليه، وأن نحتل مكانتنا المتواضعة في النظام العام للكائنات»^(٨٦).

فمحنة المفكرين العظام، بحسب مالك، تتعين في البحث عن الحقيقة من خلال الإتيان بمعايير صالحة لكل زمن تنسلك في السياقات التاريخية المختلفة^(٨٧). فلا تخضع الأشياء والكائنات كلها للتقلبات النسبية التاريخية ولخصوصيات زمنية إقصائية: هناك أصول ونظام يخضع لها عالمنا. وأرسطو هو بامتياز المفكر صاحب النظام الكوني، وبالتالي مهندس تراتبية الكائنات الكوسمولوجية. فمسألة الكائن والنظام الكوني والأشياء، بالنسبة إلى أرسطو، مسألة طبيعية يُعنى بها العقل. ولا يتعلّق الأمر هنا بانهمام العقل في تحصيل التطابق بين المفهوم وجوهر الشيء، بل بسبر غور الكائنات وفقاً للترتيب الأنطو - كسمولوجي الذي تستند إليه حركة الأشياء والموجودات^(٨٨). ولا يختلف مالك عن أرسطو في قضية الاندهاش التثليثي: «هناك الاندهاش الكوني والاندهاش الروحي والاندهاش الذي ينعكس من خلال التطابق أو التناغم الأكمل بينهما. واستناداً إلى هذا، تُضرب بثلاثة روعة الحجة الكوسمولوجية الغائية وكثافتها»^(٨٩). ويمكننا أن نفهم هنا سبب إعراض مالك عن النسبية والعدمية الكوسمولوجية، ذلك بأن «الاشيء لا يجذب، إنما الشيء الأكيد هو الذي يجذب ويشد. إنه الشيء الذي طالما خفق له القلب وسال له الدمع»^(٩٠). والأشياء هذه ليست سراباً أو من نسج الخيال، ذلك بأنه لا يمكنني أن أنجذب إلى شيء ما دام في الأصل غير موجود. فما نريده وننجذب إليه يعتمل حقيقةً في قلب الوجود ويحركه. وهو ما كان يروم إليه مالك في شغفه بالكليات على حساب الجزئيات، وفقاً للمنهج الأرسطوطالي الذي يُعنى بالجزئيات توسلاً للكليات النهائية: «فقد أحببت الجزئيات وشغفت بها، إلا أنني كنت أنشد إلى الكليات منذ البداية، وأنشد التعليقات الأخيرة، نفساً وعقلاً. وما كنت لأرى الجزئيات التي أحب إلا في ضوء الكليات والمبدئيات، وفي إطارها. على أنني كنت أعترف بأهمية الجزئيات وأتبصر في دقائقها، إلا أنني

Charles Malik, «Facing the Future: Some Issues for Americans», Virginia Quarterly Review (April 1954), p. 177.

(٨٦)

Malik, Reading's Philosophy, Selections from the Great Masters, Volume 1: Ancient Philosophy, p. xvii.

(٨٧)

Malik, The Wonder of Being, pp. 49-50.

(٨٨)

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٩٠) مالك، المقدمة، ص ٢١.

كنت أتوق دائماً إلى شيء أعمق وأشمل وأدق»^(٩١). وما لا شك فيه أنَّ الاهتداء المالكِيَّ إلى الأرسطوطالية هو اهتداءٌ يخدم قبل أي شيء معتقداته المسيحية النيهوية، كما درجت العادة على عد الفلسفة خادمة اللاهوت.

يعود الفضل لأرسطو لأنَّه أسَّس جميع العلوم (المنطق والأخلاق والعلم السياسي وعلم النفس ونظرية الفن الحق وعلم الحياة وعلم الفضاء والفيزياء والميتافيزيقا واللاهوت). وتستمدُّ هذه العلوم أصولها وترتيبها وعمارتها من أرسطو. والحقيقة أنَّ بعضاً من هذه العلوم لم يتجاوز حتى يومنا هذا إسهام أرسطو الفكري. فقد ظلَّ الفكر الأرسطوطاليّ على مدى ألفي سنة الفكر الوسيطِيّ والإسلاميّ والمسيحيّ. ذلك أننا «لا يمكننا أن نفهم ذاتنا فكرياً ما لم نرجع إلى أرسطو، كونه أساس كلِّ فكر. فمنهجه الوصفيّ والموضوعيّ والظهوريّ، غير الدغمائيّ، هو في حدِّ ذاته تنشئة ليبرالية»^(٩٢). والتفوق الفكريّ الأرسطوطاليّ العابر للتاريخ يحدث «تقدماً» أكيداً في اكتساب معرفيٍّ موضوعيٍّ لا جدال فيه. صحيح أنَّ التقدُّم في العلوم الوضعيّة والتقنيّة قد تجاوز إسهامات أرسطو في هذا المجال، إلا أنَّه يبقى منحصرّاً في المادّيّة العلميّة والتقنيّة. فالمادّيّة هذه هي رؤية خاطئة للوجود الإنسانيّ. معنى ذلك، بحسب مالك، أنَّ أرسطو برهن أنَّه أكثر حصافةً وتبصراً من المسعى المعرفيِّ الحديث في ما يختصُّ بغائيّة الأشياء الطبيعيّة. فإسهامه الفكريّ الأخلاقيّ ما فتى يعدُّ إنتاجاً كلاسيكياً للإنسانية. ونظريّته في الشعر والأدب تُفصح عن طبيعة الفنون الجميلة أكثر ممّا قدّمته النظريّات الحديثة في مسألة الجمال. حتى المنطق اليوم يظلُّ في جزء كبير منه أرسطوطالياً: «أما في ما يتعلّق بالقضايا الروحيّة التي تهَمُّنا على نحو كبير، ففي الإمكان القول إنّ حضارات اليوم لم تسجّل تقدماً وأننا على نحو أكيد لم نتجاوز الإغريق»^(٩٣). ومأساة وجودنا اليوم أننا، في نظر مالك، إذا لم تتأثّر بأرسطو، فحتماً نحن سائرون إلى أتباع غيره: «إذا ما رفضنا أن نشارك المفكرين العظام (وخصوصاً أرسطو)، فحتماً سنشارك أشخاصاً أقلَّ قيمةً وشأناً»^(٩٤).

(٩١) المصدر نفسه، ص ٢٧٩. فمالك ما انفكَّ ناصر المسعى الأرسطوطاليّ، لكون المعارف الكلّيّة تستند في الأصل إلى الحوادث الجزئيّة الخاصة. وهو ما يعني أنَّ المنهج الإيبستيمولوجيّ الأرسطوطاليّ لا ينشئ ثنائيّة بين العقل والواقع التاريخي. فالعناصر العارضة المتقلّبة تحمل

في طياتها البذور الضروريّة الموضوعيّة. انظر: God and Man in Contemporary Islamic Thought, p. 34.

Malik, Reading's Philosophy, Selections from the Great Masters, Volume 1: Ancient Philosophy, p. xxxvi.

Ibid., p. xviii.

Ibid., p. xix.

كما أنّه لا يجوز، بحسب مالك، مقارنة المفكرين العظام من خلال قراءة المفكرين المعاصرين. فهذه الطريقة غير سليمة، إذ إنّ الكثير من المفكرين المعاصرين لا يناصرون التقليد الفلسفيّ القديم. فهؤلاء المفكرون يظنون أنّهم قادرون على بلوغ الحقيقة من دون الرجوع إلى المفكرين العظام: «جيمس وبرغسون ودويو ووايتهد، إذا ما اكتفينا بذكر أربعة من المفكرين المعاصرين، لديهم مقاربة معرفيّة غير صحيحة عن التقليد الفلسفيّ القديم، ومعرفتهم المحدودة لهذا التقليد غالباً ما كانت خاطئة» (Ibid., p. xiii).

ثالثاً: يسوع المسيح غاية التاريخ والإنسان

العبور المالكِي من العدم إلى الكون (كنظام)، وهو عبورٌ من المادّة الفوضى إلى كون منظّم وفاقاً لقوانين وغائيات طبيعيّة، لا يمكن فهمه بالرجوع إلى المصادفة التي تعجز بمفردها عن حلّ لغز النظام الكونيّ وترتيب الكائنات. فالمادّة وحدها تعجز عن تدبّر الحركات والعلاقات التي تنشُد الكائنات والموجودات من خلالها غاياتٍ تأتمر بها. فكما أنّ البيت، على سبيل المثال، لا يقوم إلّا إذا هندسه شخصٌ وتفكّر في أساساته وشيّد بنيانه، كذلك لا يستطيع الكون أن يقوم من دون أن يهندسه وينظّمه كائن أسّمي هو الله. أمّا وأنّ التأثير الميتافيزيقيّ الأرسطوطاليّ واضح في الفلسفة الميتافيزيقيّة المالكِيّة، فإنّ التباين أضحى عظيماً بين التصور الدينيّ الإبراهيميّ والتصور الدينيّ الإغريقيّ. فالله، أو الآلهة، عند الإغريق، هو جزء لا يتجزأ من الكوسمولوجيا المادّيّة، وليس هو خالقها ولا مستقلاًّ متعالياً عن الكائنات والأشياء. فمنطوق الخلق والتعالّي هو منطوق يرجع حصراً إلى صفات الله في الديانات الثلاث التوحيدية. فإله إبراهيم يخلق كلّ شيء من العدم، خلافاً للآلهة الإغريقيّة التي تتوسّل بالعناصر المادّيّة الكوسمولوجيّة لتصنع كلّ شيء^(٩٥).

وما إثارة موضوع الكوسمولوجيا، عند مالك، إلّا ليكشف عن الاختلاف الخطير بين الذهنيّتين الإغريقيّة والإبراهيميّة. فالفكر الكوسمولوجيّ المالكِي يستند في أوّل الأمر إلى فعل الإيمان بالله الذي يستمدّ منه عناصر خلاصيّة نهويّة غير موجودة على الإطلاق في الكوسمولوجيا الأرسطوطاليّة. فالإغريقيّ، بحسب مالك، لا يعرف ما الرسالة والمُرسل ولا يفقه معاني الإيمان والصلاة والعبادة التي تعود إلى التقليد اليهوديّ المسيحيّ. وهو ما يفصح قصور الاكتفاء الذاتيّ العقليّ الذي لا يبرح يعاني في اختباره للكون والطبيعة من تعدّد المبادئ الأولى وتباينها، ومن ثمّ السقوط العظيم في الحلويّة^(٩٦). وهو ما يعني أنّه «بالكوسمولوجية تربط الموجودات المدركة بالعلم في نظام كونيّ موحّد. أمّا بالحلوليّة الصوفية فيؤلّه الكون ويُعبد»^(٩٧).

والحال أنّ ما يسعى إليه الإنسان لا يمكن التماسه من الكوسمولوجيا المادّيّة والحلوليّة، أي خلاصه. وهو ما عبّر عنه مالك في قولته: «أمّا أنا فقد وجدت ما وجد باسكال، ووجدته قبل أن أعرف باسكال. وجدت تعاسة الإنسان المطلقة واستحالة خلاص نفسه بنفسه»^(٩٨). ذلك بأنّ

(٩٥) مالك، المقدّمة، ص ٢٩٣ - ٢٩٤. «لذلك كيف خرج الشيء من لا شيء هي مشكلة كبرى عند الإغريق، أمّا عند الإبراهيميين فهي ليست مشكلة، لأنّ الشيء بالطبع لا يخرج من لا شيء، بل من الموجود في كماله منذ البدء» (ص ٣٠٢).

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٥. «هذا بالرغم من الواحدة الزائفة، التي نجدها في سينيوزا وهيغل، وغيرهما من المفكرين، التي في كنهها إنّما هي حلوليّة، أي اكتفائيّة عقلانيّة ذاتيّة، وبالتالي نوع من الشرك. إنّ احترام التعدّدية بين الموجودات لهو أولى فضائل العقل، وهذا ما يُشدّد عليه أرسططاليس وتشدّد عليه الظهورية بحزم. لكنّ نقل التعدّدية من الموجودات إلى «الغير» المطلق، الذي هو الله خالقها، فهذا هو الشرك بعينه، وهذا ما لا يمكن بحال من الأحوال أن يقرّ به أيّ إبراهيميّ صادق» (المصدر نفسه).

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٥٦٥.

الكوسمولوجيا المادّية، أكانت قديمة أو حديثة، تتعثر إذا ما اعترضت مسألة النهيويّات التي يضمنها الإيمان المسيحيّ خلاصاً للإنسان من ضعفه وسنداً لمحدوديّته. كما أنّه ينبغي ألا يغيب عن بالنا أنّه «ينقص الحلويّة الصوفيّة الواحديّة الكوزمولوجيّة عنصر النشوة والفرح الكيانيّ العميق»^(٩٩).

يطرح مالك في هذا الصدد، في كتابه اندهاش الكائن، مسألة الاكتفاء الذاتيّ الحديثة الوهميّة. فالإنسان لا يمكنه أن يكتفي بالعقلانيّات والإنسانيّات حتى يتحرّر من وهنه وسقطاته. ففيه حتماً حاجةٌ إلى التعالي ليتحرّر من عبء الغيرة والحقد والشهوة واللاإنسانية والقلق^(١٠٠). وإذا كان من العدل والحق أن نناصر قضية حقوق الإنسان، فإنّنا لا نبرّر تصوّر «الإنسان الحديث والإنسان الذكيّ والإنسان الفخور والإنسان الشهوانيّ والإنسان المكتفي ذاتيّاً». ويضيف مالك: «إذا كنّا أصحاب حقوق، فالله أيضاً له حقوق علينا. فمن العبث أن نسعى لتحصيل هذه الحقوق ما لم نعترف بكلّ تواضع بسيادة الله على مجرى التاريخ»^(١٠١). فكلّ شيء في التاريخ (الثقافات والكائنات والعلميّات والتقنيّات... إلخ) يؤوّل إلى السقوط في العدميّة، وفي أحسن الحالات في النسبيّة، ما لم يرجع إلى الله معين كمال الكائنات الإنسانيّة وغاية وجودها ومعناها^(١٠٢). والإنسان لا يعبر إلى أصلته الوجوديّة وحقيقته الذاتيّة إلّا عندما يواجه مسألة الموت ويعيش في محدوديّته الكيانيّة^(١٠٣). فالموت والمحدوديّة هما الحقيقتان النهائيّتان اللتان لا يستطيع الإنسان أن يحجبهما بغية انتزاع حالة وهميّة من الاكتفاء الذاتيّ. من هنا كانت فكرة مالك في تأكيد الطرح الهيدغريّ الذي نعى مصير الإنسان الحديث، صاحب الاكتفاء الذاتيّ والمتغطرس، الذي انتهى أمره إلى الإعراض عن الرّوحانيّات والإلهيّات. وهذا ما طرحه شارل تايلور في كتابه العصر المدهرن معتبراً: «أنّ اختبار العقل الإنسانيّ اليوم لمسألة الله والميتافيزيقا هو اختبارٌ غير ذاك الذي عرفه أسلافنا في السابق. فالعالم الغربيّ منذ القرن التاسع عشر يختبر الكون في خوائه (من الله والأرواح والقوى اللامرئيّة) وفراغه الصامت (The Expanding Universe of Unbelief). والحسّ الغربيّ هذا يحصر فينا الأنظمة والمعاني على الإطلاق، إذ ليس هناك من صدى خارجيّ يستجيب لنداءاتنا»^(١٠٤). وهو ما عبّر عنه تايلور في استعماله مراراً عبارة «الأنا المغلق» (Buffered Self) مقابل «الأنا النّفيذ» (Porous Self) للدلالة على التحوّل الهائل والعميق الذي أصاب بنية الهويّة الغربيّة الحديثة. فكان من المستحيل تصوّر هذا الأنا قرابة القرن السادس عشر على نحو يغلق (الأنا المغلق) على الماورائيّات ويعرض

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٠ - ٣٤١.

Malik, The Wonder of Being, p. 97.

(١٠٠)

Malik, The Challenge of Human Rights: Charles Malik and the Universal Declaration, p. 211.

(١٠١)

Malik, «The Metaphysics of Freedom», p. 189.

(١٠٢)

Malik, Reading's Philosophy, Selections from the Great Masters, Volume 1: Ancient Philosophy, p. xxvi. (١٠٣)

Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge, MA : Harvard University Press, 2007), p. 376. (١٠٤)

لمزيد من القراءة حول الموضوع، انظر الفصل الأوّل في: سايد مطر، مسائل التعدّد والاختلاف في الأنظمة الليبراليّة الغربيّة: مدخل إلى دراسة أعمال شارل تايلور (بيروت: المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥).

عن الروحانيات. أمّا الآن، فإنّ الأمر بات مختلفاً، إذ لا ندهش في المجتمعات الغربيّة المعاصرة من تنامي الإلحاد وإغلاق منافذ الأنا على العوالم الروحيّة والأبعاد الماورائيّة والاعتلانات الصوفيّة.

فقد ساهمت الظهوريّة، عبر الغربة والاندهاش، في الكشف عن الإمكانات الكامنة في الكيان الإنسانيّ. والغربة والاندهاش هذان، إن دلّا على شيء، فإنّهما يدلّان على الرغبة المضطربة في السعي إلى الكمال الوجوديّ وسمو الكينونة والحقيقة الكاملة^(١٠٥). ومعنى ذلك أنّ حالة الغربة والاندهاش ليست شعوراً وجوديّاً ميتافيزيقياً منعزلاً عن الإيمان الدينيّ^(١٠٦). ومن ثمّ، تكون محنة «الشك»، التي تلازم عادة أغلبيّة الاختبارات الصوفيّة، منوطة باختبار الغربة والاندهاش: «عندما نعتبر أنّ الشكّ يعتمل في الكيان الإنسانيّ، يعني ذلك [...] أن نتساءل [...] عن الثقافة والموت والحرّيّة والفهم والحياة الاجتماعيّة والمصير»^(١٠٧). في الواقع، يقول ناصيف نصّار، لا يبدو أنّ شارل مالك، «قد عاش تجربة أزمة في مجال الحقيقة، لا في سؤال الحقيقة، ولا في الجواب عنه. ولذلك، لا نجد تحت قلمه أيّ سعي جدّيّ لتجديد إشكاليّة البحث في قضيّة الحقيقة»^(١٠٨). فبنفس اليقين الذي «تدلّ فيه قبرة البوصلة على الشمال، وباليقين نفسه الذي نوّكد به نهوض الشمس من الشرق، كذلك الحقيقة، بالنسبة إلى مالك، هي واحدة كونيّة لازمنيّة لا تتغيّر»^(١٠٩).

هذا ويستمدّ تصوّر الكوسمولوجيّ، في بُعديه الأنطولوجيّ والغائيّ، معناه الكامل من شخص المسيح. فالكلمة، بحسب مالك، هو الألف والياء والخاتمة النهويّة لكلّ مسعى فكريّ وانهمام روحيّ وأخلاقيّ. ولَمّا كان البحث في النهويّات والماورائيّات ضرباً يستدعي تدخلاً إلهيّاً، كان من البديهيّ أنّ المحدوديّة الإنسانيّة لا تدخل الحقيقة إلّا من باب الوحي. وعليه، فكلّ جهد إنسانيّ في سبيل الحقائق النهويّة لا يرجو المسيح يبقى جهداً مبتوراً في انبساطه الأصيل، محروماً من

(١٠٥) مالك، المقدّمة، ص ١٢٠.

(١٠٦) «فكلّ تعالٍ غير التعالي (المسيحيّ) غير جدّيّ؛ لا بل هو ذاتيّ التدمير؛ ويكون بذلك في محابنة وهزل». انظر: Malik, «A Christian

Reflection on Martin Heidegger», p. 43.

والاعتقاد أنّ خلاص الحضارة الغربيّة من استبداد التقنية والعقل الحساب الحديث قادر على الانبعاث من الظهوريّة هو اعتقاد خاطئ. فليس هناك لا فيلسوف ولا حكيم ولا مفكّر تأمليّ أصيل (كأفلاطون) باستطاعته أن يخلّصنا من انحطاط العقل الحساب وضروبه المادّيّة. حتّى الكيانيين أمثال هايدغر وكيركغارد لما استطاعوا أن يكونوا من دون التقليد الإغريقيّ - الرومانيّ - المسيحيّ» (المصدر نفسه، ص ٣٦). فالفكر التأمليّ لا ينفكّ منعقدّاً على الغطرسة والاكفاء الذاتي ما لم يتوسّل النجدة الخارجيّة ونعمة المسيح الخلاصيّة. فهناك أيضاً خلط في الفكر الهايدغريّ بين العناصر الشخصيّة والبيشخصيّة، نوع من الانحلال الأنطو - كوسمولوجيّ الصوفيّ غير الشخصيّ: «فإنسان في هذا الصدد ليس له أن يخاطب شخصاً آخر ويشكره». غير أنّ مساهمة هايدغر الفلسفيّة المذهلة لربّما كانت ستغدو من أعظم الإنجازات الفكرية في القرن العشرين وتخطّت إسهام المفكّر والأديب سولجنتسين لو تبنّت مبدأ العناية الإلهيّة (المصدر نفسه، ص ٥٧). انظر أيضاً: مشير عون، «الغبية الإلهيّة في فكر مارتّن هايدغر»، مجلّة تبين (المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات)، العدد ٨ (٢٠١٤)، ص ٥٢ - ٥٤.

(١٠٧) Malik, Reading's Philosophy, Selections from the Great Masters, Volume 1: Ancient Philosophy, p. xxvii.

(١٠٨) نصّار، مقالة في الوجود: قراءة نقدية في سيرة ذاتيّة فلسفيّة، ص ١٢١.

Raja Choueri, Charles Malek: Discours, droits de l'homme et ONU (Daroun, Liban: Éditions Felix Berythe, 1998), p. 119.

(١٠٩)

تلمس الحقائق، خائباً في ذاته. حتّى التراث الحيّ الإيجابي، على الرغم من الاختبارات القيّمة المتراكمة التي اكتسبها عبر التاريخ، غير قادر بمفرده على تحصيل المعاني النهائية. ذلك بأنّه على المستوى الإنسانيّ والفلسفيّ المحض، لا يملك هذا التراث «لا بداية ولا نهاية»^(١١٠). وحده الكلمة المتجسّد، بداية التاريخ ونهايته، يسبغ على التراث هذا معانيه الكاملة وغاياته النهائية^(١١١). فالأقنوم الثاني هو خاتمة الأزمنة وينحني له كلّ فكر قبله ومعه وبعده، إذ منه تستمدّ معناها «أنماط العيش والأنظمة الاجتماعيّة والسياسيّة وكلّ القوانين والثقافات والحضارات والأخلاقيّات والديانات والقيم الإنسانيّة والأنبياء والفلاسفة والثوّار والتيارات الأيديولوجيّة»^(١١٢).

فإذا قيّمنا، بحسب مالك، معايير السلوك الحضاريّ لدى الأفراد والشعوب والثقافات، تبين لنا أنّها تعود إلى المسيح أو إلى الذين آمنوا به^(١١٣). فالفنّ، على سبيل المثال، هو تحضيرٌ حسيّ جماليّ يبقى ناقصاً في مقاصده ريثما يتلقّف الرؤية الجماليّة الأخيرة النهائية. لذلك لا يجوز أن نمكث في اللذة الحسيّة الفنيّة، إذ «ليس أجمل من الفنّ إلّا هو، ولا أصدق من العلم إلّا هو، ولا أعمق من الفلسفة إلّا هو»^(١١٤). فالجمال والخير والعدل كلّها مثلّ «لا تستمدّ معانيها النهائية لا من الأرض ولا من السماء، بل من الربّ الإله. وهو ما يمثّل إعراضاً مطلقاً عن الحلوليّة والطبيعيّة والأحاديّة»^(١١٥).

ويتّضح من هذا كلّهُ أنّ العمارة الفلسفيّة والفكريّة التي يستند إليها المنظور الأخلاقيّ والسياسيّ المالكيّ، إنّما تختتم طروحاتها المتشعّبة في المقاصد المسيحيّة النهائية. غير أنّ هذه الرؤية النهويّة التي تفصح عن غاية الوجود الإنسانيّ الأخيرة لا تقصي ما يختلف عنها في الرؤية الفكريّة الروحيّة ويتباين معها في المسلك العمليّ. فالاختلاف والتباين هذان، إن دلّا على شيء، فإنّما يدلّان على أنّ الحضارات والثقافات والديانات تسير كلّها في طريق واحد، سعياً وطلباً منها للحقيقة الكاملة التي تنبثق من شخص الكلمة المتجسّد.

خاتمة

لا بدّ لنا في ختام هذا البحث من أن نعدّ عمارة شارل مالك الفكريّة عمارة مُستتمة من ألفها إلى يائها. وفي ذلك مفارقة كبيرة بوصفه فيلسوفاً كيانياً ظهورياً يُعرض، من جهة، عن التناولات العقلية المثاليّة ويُقبل، من جهة أخرى، إلى اختتام مشروعه الفكريّ في أنظمة لاهوتيّة أغلقت على انتمائه الدينيّ المسيحيّ. ذلك بأنّ الإله الأخير، على سبيل المثال، بالنسبة إلى هايدغر، «لا يحتاج إلى

(١١٠) مالك، المقدّمة، ص ٣٣٤.

Malik, «A Christian Reflection on Martin Heidegger», p. 37.

(١١١)

Malik, The Wonder of Being, pp. 101-102.

(١١٢)

(١١٣) شارل مالك، به كان كلّ شيء: شهادة مؤمن (بيروت: دار المشرق، ٢٠١٠)، ص ٣١.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٨١.

Malik, The Wonder of Being, p. 68.

(١١٥)

الأديان ولا إلى الأنظومات اللاهوتية والطقوس حتى يتجلى في معارجه الطارئ على التاريخ»^(١١٦). والحال، بالنسبة إلى مالك، أن إيمانه المسيحي لا يتعارض والاندھاش الكيانى والانكشافات الظهورية والتماعاتها الثرة. ذلك بأن الوحي المسيحي يُجيز هذا النوع من التفتّح الكيانى من دون أن يغلق على الانكشافات الظهورية، فلا تستبدّ بها أنظومته الميتافيزيقية اللاهوتية وعقائدها الخالدة. غير أن المآخذ المالكية على هايدغر عديدة، ولعلّ أبرزها ما انتقدته في الميتافيزيقا الذاتية الحديثة من اكتفاء ذاتي متغطرس. فالكينونة الهايدغرية تأبى الخضوع لإله كالذي تبشّر به الأنظومات الدينية، إله متعال وخارج عن انبساطات الكينونة. فالأديان التي تؤلّه ما تظنّ فيه أسمى الكائنات، بالنسبة إلى هايدغر، «إنما تخطئ خطأ جسيماً لأنّها إنّما تؤلّه كائناً من الكائنات وتضعه فوق الكائنات وفوق الكينونة»^(١١٧). ذلك بأنّ الإله الأخير، بالنسبة إلى هايدغر، ليس فيه شيء من خصائص التأليه التي ألفتها الأنظومات الدينية. وهذا ما يفسّر نقد مالك للأنطولوجيا الأساسية الهايدغرية التي بإعراضها عن التصوّر الدينيّ للأنظومات اللاهوتية بقيت أسيرة الكوسمولوجيا الحلولية الكلية. وأبرز معالم هذه الكوسمولوجيا هو أن تلتقّف الكينونة كمرجعية وحيدة نهائية لفهم الكون والاستدلال من داخله على معانيه. وهذا يُعتبر انكفاءً وجودياً يرجع الانبجاسات الكيانية إلى الامتداد الكوسمولوجي الماديّ، وبالتالي يقوِّض الإلهيات، ويعلن سيادة الكينونة المتغترسة على الكون. فكما أنّ الحياة الإنسانية قائمة أنترولوجياً على التلاقي والتشارك والشكران، كذلك يُفترض بالكينونة الإنسانية أن تفضي انبجاساتها الكيانية إلى الإله الخالق حتى تلاقيه وتتشارك معه الألوهة وتشكره، وإلا ظلت خائبة في مسعاها الأنطولوجي.

حسم مالك أمره حين خرج على الظهورية الهايدغرية في أكثر من موضع لملاقاة الغائية الطبيعية الأرسطوطالية. فمالك يؤثّر النظام على الفوضى، إذ إنّ العدمية القيمة الهايدغرية مصيرها، وإن أبت ذلك، إنّما هو الفوضى الكونية القائمة. فأرسطو هو بامتياز الفيلسوف الذي عرّف الكون كنظام طبيعيّ يرضى كائناته وموجوداته، ويدبّر حركاته وعلاقاته، وفاقاً لقوانين ثابتة تفصح عن مضامينها طبيعة الأشياء. وهذا له انعكاسات جمّة على تصوّر الأخلاق ومفهوم الفضيلة والسعادة، فضلاً عن تعريف ماهية القانون والسياسة. ذلك بأنّ القوانين هذه، خلافاً للميتافيزيقا الذاتية الحديثة، لا تستند إلى «اختيارات» العقل المستقلّ ولا إلى العقل النفعيّ الحسّاب، إنّما تُستنبط من «اكتشاف» مكنونات الكائنات والأشياء التي تكشف عن ماهيتها في التراتبية الطبيعية الغائية. وقد جاءت المساواة الأرسطوطالية بين البشر، على سبيل المثال، مساواةً تناسبية (Proportionnelle) وهندسية (Géométrique) أو تراتبية. وهو ما يُعرض عنه التصوّر الحديث، إذ تراه يعرّف المساواة مساواةً بسيطة أو عددية. وكان تصوّر مالك الأخلاقيّ القانونيّ والسياسيّ أقرب في هذا الصدد إلى الأرسطوطالية منه إلى الكانطية والنفعية. ذلك بأنّ مالك لا يُعرض عن

(١١٦) عون، «الغيبية الإلهية في فكر مارتين هايدغر»، ص ٥٢.

(١١٧) المصدر نفسه.

مكتسبات الحداثة في ما يختص بالمساواة في الحقوق والحريات الأساسية التي قامت بقيام الديمقراطيات الليبرالية الغربية، إنما يعارض الحريات هذه بوصفها فردية وفردانية، إذ ليس هناك وجودٌ للفرد أو للذات بالمعنى الترنسندتالي الكانطي أو بالمعنى الديكارتّي الذي يُعّين في العقل أولوية خالصة على الوجود. هذا ويؤثر مالك استخدام كلمة «الشخص» بدلاً من الفرد أو الذات للدلالة على انسلاكه الكياني في الوجود، ورفضاً منه لمبدأ الانعتاق من الروابط الوجودية الكيانية الزمنية الذي انتهت إليه الإبيستيمولوجيا الحديثة. فمفهوم الشخص يراعي على نحو أفضل التمايز والفرادة بين البشر، بدلاً من الفردانية. فالفردانية، إذ تتمسك سواء بالموضوعية الإبيستيمولوجية واستقلالية العقل أو بالنفعية الكونية، ينتهي أمرها في التجانس الإدراكي أو في التماثل النفعي في تحديد قضية الخير. فالإنسان، بالنسبة إلى مالك، هو أكثر كثيراً من مجردّ عدّه إدراكاً للامتداد الفيزيائي أو مجردّ كتلة من الحاجات المادية. إنه روحٌ عاقلٌ يروم أسرار الكون ومعاني الحياة الزاخرة التي تتكشف له بين الحين والآخر.

استناداً إلى هذا كلّه، يمكننا أن نفهم أسباب المعارضة الشديدة التي أظهرها مالك إزاء التاريخانية المادية الشيوعية. فمالك لم يكن ليهدأ له بال، إبان عضويته في اللجنة الثالثة التي صاغت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، كلما دعت الحاجة ليتدخل حتى يحسم عدة مّزات عديدة التباينات الأيديولوجية الخطيرة التي أصابت تعريف طبيعة الإنسان، ومن ثمّ حقوقه وحريّاته. فكانت الشيوعية الماركسيّة هي الأخطر بوصفها تُرجع الغايات الطبيعية كلّها إلى حاجات بيولوجية صرفة، وفي كونها تقوّض الحرية، إذ تُخضع الإنسان بالكامل للدولة بوصفها المصدر الأول والأخير الذي يستمدّ منه حاجاته وأمنه المعيشي الاقتصادي^(١١٨). وهو ما يفسد ماهية الإنسان - الشخص الذي يتميز بفرداته الأصلية التي تضمنها حرية الضمير والفكر والكلمة. وكان لا بدّ لمالك من أن يسعى إلى إقامة ترابئية بين الحريات والحقوق الأساسية، إذ ليس من المعقول أن تتساوى الحقوق السياسية والمدنية، قيمةً وأصولاً، والحقوق الاجتماعية الاقتصادية. ولم يفلح في ذلك نظراً إلى المعارضة الشديدة التي أظهرتها كتلة الدول السوفياتية. فالحرّيات السياسية والمدنية هي حرّيات تصون الفكرية والروحانيات، فتضمن التباين في الآراء والمواقف، وتعزّز التمايز في التطلّعات الحياتية، وتُفرّج عن الاعتلالات الكيانية الثرة. ورأس الكلام في هذا كلّه أنّ الحرية، كما عرّفناها في المنظور المالكّي كأول القيم وآخرها، انبرت كحقيقة نهائية تُفصح عن ماهية الكلّيات وغاياتها النهيوية.

ولمّا كان الأمر على هذه الحال، كان لا بدّ لمالك من أن ينادي بتصور جديد للعالم العربي يُعتقه ممّا ألفتّه الأذهان منذ العصور الوسطى. فتراه يدعو العالم العربي إلى أن ينهض من كبوته الفكرية وسباته الدوغمائي العميق، مبيّناً له آثار انحطاطه الخطير الذي ضربت جذوره في بناء

(١١٨) كان القيادي الكبير السوفياتي زينوفيف (Zinoviev) يستخدم مصطلح «الإنسان السوفياتي» (homo sovieticus) دلالةً منه على تجانس الأفراد في الحاجات والأفكار والتطلّعات الذي تشيعها العقيدة الشيوعية الماركسية.

الفكرية والثقافية وممارساته الدينية. أما وقد تبينت معالم انحطاط المجتمعات العربية وشهد عليها الزمن الحاضر، فإن أسباب ذلك الانحطاط واضحة للعيان ولا لبس فيها، ألا وهي غياب حرّية الضمير والكلمة التي ما فتئت تعاني تارة من الاستبداد السياسي، وتارة أخرى من الظلمة الدينية. وليس أمام العالم العربي ضرورة أخرى سوى أن يحسم أمره، فيدخل التراث الحي المتراكم لينهل بحرّية من ينابيعه الفكرية والروحية التي أثبتت قيمتها الحقّة في عبورها للتاريخ وللأزمنة. والنتاج الهائل والعظيم لهذا التراث ما كان لينشأ وينشط ويستمرّ حتّى يومنا هذا لولا المساحات الفكرية والاختبارات الروحية التي تضمنها حرّية الضمير والكلمة. وليس للعالم العربي أن يخجل من ذاته ويتجاهل واقع الميراث، إنّما هو مدعوّ في بداية الأمر لأن يعترف بتأخّره، سواء أكان ذلك في الفكرية والروحيات أم في العلميات والتقنيات. كما لا يجوز للعالم العربي أن يعزف عن تلقّف ثمار هذا التراث بحجّة أنّها نتاج غربيّ. فالغرب، وإن كان، من جهة، يحفظ التراث الحي المتراكم ويغنيه، فإنّه، من جهة أخرى، يُسهم حصراً في بناء الحقائق الكونية الشاملة ويصونها. فالحقيقة ملك الجميع، وليس لأحد أن يفاخر في اكتشافها أو في اعتناقها. ذلك بأنّ البنى الكونية والقيم الكلية لا تميّز بين لغة وأخرى، أو بين عرق وآخر، أو بين انتماء ثقافيّ دينيّ وآخر.

مؤلفات شارل مالك

١ - في اللغة العربيّة

- مالك، شارل. به كان كلّ شيء: شهادة مؤمن. بيروت: دار المشرق، ٢٠١٠.
- . دور لبنان في صنع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. تحرير وتحقيق رفيق المعلوف، حبيب مالك وجورج صبرا. بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٩٨.
- . القضية الفلسطينية. بيروت: مؤسسة بدران، ١٩٧٣.
- . لماذا تحاربون؟ القضية اللبنانية، ١٩٧٧.
- . المقدّمة. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧ (ط ٢، دار النهار للنشر، ٢٠٠١).

٢ - في اللغة الإنكليزيّة

- Malik, Charles. The Challenge of Human Rights: Charles Malik and the Universal Declaration. Edited by Habib C. Malik. Oxford: Charles Malik Foundation and Centre for Lebanese Studies, 2000.
- . Christ and Crisis. Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1962.
- . Christian Critique of the University. Downers, Grove, Illinois: Inter Varsity Press, 1982.
- . The Cold War. Some Urgent Tasks, Washington, 1961.
- . Developing Leadership in New Countries. London: The Millbrook Press Ltd., 1965.
- . Lebanon and the World in the 1980s. Baltimore: University of Maryland, 1983.
- . Lebanon in Itself. Louaize, Lebanon, Notre Dame University Press, 1973.
- . Man in the Struggle for Peace. New York : Harper and Row, 1963.
- . Readings in Philosophy. Selections from the Great Masters, Volume 1: Ancient Philosophy. Beirut: American University of Beirut, 1939.
- . The Lebanon We Want to Build (with others), 1980.
- . The Two Tasks. Foreword by Billy Graham, Westchester, Illinois, Cornerstone Books, 1980.
- . The Wonder of Being, Waco, Texas: Word Books, 1974.
- . War and Peace. Stanford, CA: The Overbook Press, 1949.
- (ed.). God and Man in Contemporary Christian Thought. Beirut: American University of Beirut, Centennial Publications, 1970.
- (ed.). God and Man in Contemporary Islamic Thought. Beirut: American University of Beirut, Centennial Publications, 1972.

الفصل الثاني

حسين مروّة (١٩١٠ - ١٩٨٧) الماركسيّة والتراث الفلسفيّ العربيّ - الإسلاميّ

لطيف الياس لطيف

أولاً: في نشأته ومؤلفاته

من الأهميّة بمكان أن نتوقّف بداية، عند بعض المحطّات الرئيسيّة في حياة هذا المفكر اللبنانيّ المتنوّر، ذلك لما لها من دلالة استثنائيّة في نشوئه وتطوّره الفكريّ، بدءاً من دراسة العلوم الدينيّة في جامعة النجف، مروراً بمساهمته في النشاط الفكريّ والسياسيّ ضدّ الانتداب البريطانيّ للعراق، وصولاً إلى تحوّله نحو الفكر الماركسيّ. كما تجدر الإشارة إلى أبرز مؤلفاته، وبخاصّة تلك التي تتناول تراث الإسلام الفلسفيّ انطلاقاً من المنهج الثوريّ الماديّ - التاريخيّ.

وُلد حسين مروّة عام ١٩١٠ في قرية حدّاثا بقضاء بنت جبيل في جنوب لبنان، من أسرة شيوعيّة متمسّكة بتقاليدها الدينيّة. هاجر إلى العراق عام ١٩٢٤ قاصداً جامعة النجف الدينيّة لدراسة العلوم الإسلاميّة، فأنهى دراسته هذه عام ١٩٣٨. وتركت هذه السنوات الطويلة من الدراسة في جامعة النجف بطابعها الإسلاميّ الشيعيّ، مع ما في هذا الطابع من التمايز والاختلاف الفكريّ والتنظيميّ والدراسيّ عن الجامعات الإسلاميّة السنيّة، آثارها المهمّة في تكامل شخصيّته الفكريّة وتطوّرها، وفي توجّهه الثقافيّ والأدبيّ والفلسفيّ في ما بعد. يقول مروّة عن تأثير فترة الدراسة في النجف في بناء شخصيّته الفكريّة: «إنّ دراستي في جامعة النجف الدينيّة التي استمرّت عشرين سنة تقريباً أعطتني رصيداً ثقافياً عن التراث من خلال التعامل المباشر والمستوعب له. هذه الدراسة المباشرة

للتراث فتحت أمامي كل صفحاته بشكل معرفي عميق وواسع، فتطوّر فهمي للنصوص القديمة وأصبح جيّدًا رغم الفارق في اللغة والمضمون بينها وبين النصوص الحديثة»^(١).

لا شكّ في أنّ هذا الجانب الفكريّ المبكر في حياة حسين مروّة، له دلالاته المهمّة في ما يتعلّق ببحثنا، لأنّه يكشف لنا أنّ علاقته بالتراث ليست جديدة، وإن لم تكن في البداية مرتكزة على الأسس المنهجية عينها التي اعتمد عليها في مؤلّفه الأخير النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية^(٢). وعن الطابع المميّز للنظام الدراسي في النجف، وانعكاس ذلك في شخصيته الفكرية، يقول: «إنّ النظام الدراسي في النجف كان له أثر إيجابي مهمّ في تكوين شخصيتي الثقافية، لأنّه كان يعطي الطالب حرية المناقشة وحرية القراءة الشخصية المستقلة والاعتماد عليها. وهذا ما يجعل الطالب أقلّ تبعيّة لأستاذه في التفكير، بمعنى أنّه لا يكتفي بالتلقين، بل لا يعتمد على التلقين إطلاقاً لأننا في النجف كنّا نقارع الأستاذ، نناقشه بقسوة وحرية كاملة، حتّى إذا وجدنا في الأستاذ ضغطاً على حريتنا في التفكير والفهم والتعبير، نتركه ونبحث عن غيره من الأساتذة. هذه الطريقة كان لها فضل كبير في تكوين شخصيتي الثقافية المتحررة من التبعية والاعتماد على التلقين. هذا جانب إيجابي لنظام التدريس في النجف، ولا أخفي وجود جوانب سلبية فيه عارضتها وتمزّدت عليها وحوربت من أجل ذلك»^(٣). لكن الوجه الإيجابي الذي ذكرته لا يمكن إلّا الاعتراف به والإقرار بفضلها.

يُستنتج ممّا تقدّم أنّ دراسته في جامعة النجف تركت أثرها الإيجابي في بناء شخصيته المتحررة المستقلّة وتكاملها. لكن يجدر التساؤل هنا: هل كان لهذا النظام الدراسي، أو لهذه الثقافة الدينية الشيعية من أثر في توجيهه وتحوّله نحو الفكر الماركسيّ؟ يحدّثنا عن ذلك قائلاً: «إنّ متابعتي لسير حركة الفكر العربيّ الحديث في المنشورات والمطبوعات، بالإضافة إلى الثقافة الدينية التراثية، شكّل عندي نقطة تحوّل فكريّة، وهي انتزاع حياتي من السلك اللاهوتي والانصراف إلى حياة متحررة من القيود التي تكبلني بها حياة أهل السلك اللاهوتي، ذلك لكي يتسنى لي الكتابة والتفكير بحرية. هذا الاتجاه أو الميل إلى التحرّر من القيود الدينية فتح أمامي آفاق تقبّل كلّ الاتجاهات

(١) هذه الفقرة، وغيرها ممّا سيرد في ما بعد، حول دراسته في النجف وتطوّره الفكريّ عامّة، سجّلت في إحدى مقابلاتي الشخصية معه، بين عامي ١٩٧٩ و١٩٨٠، في منزله الكائن بئر العبد في الضاحية الجنوبية لبيروت. انظر: لطيف الياس لطيف، «منهجية حسين مروّة في قراءة الفلسفة العربية الإسلامية: دراسة تحليليّة نقدية»، إشراف جبرار جهامي (رسالة ماجستير في الفلسفة، جامعة القديس يوسف، معهد الآداب الشرقية، بيروت ١٩٨١)، ص ٧ وما بعدها.

(٢) هذا المؤلّف هو في الأصل أطروحته لدكتوراه الفلسفة التي قدّمت في موسكو، ونشرت باللغة العربية فصّدت في جزأين عن دار الفارابي، بيروت، الجزء الأوّل عام ١٩٧٨، والجزء الثاني عام ١٩٧٩. والمؤلّف الذي يقع في ١٨٠٠ صفحة، هو الأخير له على حدّ علمنا قبل اغتياله في أواسط الثمانينيات من القرن الماضي. وقد شارك مروّة في كتاب دراسات في الإسلام، مع باحثين آخرين، سوف نشر إليه في ما يلي من هذه الفقرة.

(٣) يقصد مروّة بهذه الجوانب السلبية، المعارضة التي يلقاها كلّ طالب يحاول التحرّر إلى أبعد من الحدود المقبولة دينياً، كأن يقرأ ويناقش في أفكار مادية ملحدة تعارض الدين. وقد اتّهم هو نفسه بالإلحاد والشيوعية بسبب ميله المبكر نحو الفكر الماركسيّ، كما قال لي.

والتيارات الفكرية. ومن هذه الأفق أمكنني الاتصال بالماركسية ودراساتها نظرياً دون تحفظ أو عقد، بذلك أمكنني الاقتناع بهذه النظرية»^(٤).

نستطيع الاستنتاج من كلامه هذا أن الثقافة الدينية التي تلقاها في النجف، رغم تأثيراتها الإيجابية فيه دفعاً نحو الاستقلالية والتحرر الفكريين، لم تكن ذلك العنصر الحاسم في توجيهه نحو الماركسية. لكن متابعتة لسير حركة الفكر العربي الحديث من جهة، واتصاله بشخصيات عراقية وطنية من جهة ثانية^(٥)، وبداية ظهور الفكر الماركسي على الساحة العربية السياسية والأدبية والفكرية مع بداية الحرب العالمية الثانية، واجتياح روسيا السوفياتية من قبل الجيوش النازية، ومن ثم التعاطف الدولي معها، كل هذه العوامل وفّرت المناخ الملائم فكرياً وسياسياً لاتصال حسين مروّة بالفكر الماركسي.

وقد بدأ حسين مروّة الكتابة في وقت مبكر منذ أوائل الثلاثينيات في العراق، فكتب في عدة صحف ومجلات، منها مجلة الهافت الأسبوعية التي كانت تصدر في النجف، ومجلة الحضارة وجريدتا الرأي العام والساعة في بغداد. عام ١٩٤٩، طُرد من العراق بقرار من حكومة نوري السعيد، بسبب اشتراكه كتابةً وممارسةً في الانتفاضة الشعبية الوطنية التي حدثت أواخر العام ١٩٤٧ وأوائل ١٩٤٨ ضدّ معاهدة بورتسموث البريطانية العراقية التي عقدت في كانون الثاني/يناير ١٩٤٨. فعاد إلى لبنان في حزيران/يونيو من العام ١٩٤٩. وعن عودته إلى لبنان يقول: «عندما وصلت إلى لبنان عام ١٩٤٩ لم أكن شيعياً كما أُشيع، بمعنى الالتزام السياسي والتنظيمي. لكنني كنت ماركسياً ولم أكذب الإشاعة بأنني شيعي. وفي النجف، كنت أتهم بالإلحاد والشيوعية». في بيروت استأنف مروّة نشاطه الفكري، فكتب في مجلتي الثقافة الوطنية والطريق في موضوعات تتعلّق بالتراث القديم والمعاصر^(٦).

أما كتبه فهي الثورة العراقية الصادر عام ١٩٥٦، وقضايا أدبية الصادر عام ١٩٥٦ عن دار الفكر بالقاهرة^(٧)، ودراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي الصادر عن مكتبة المعارف، بيروت، عام ١٩٦٥، وكتاب النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية الصادر عن دار الفارابي، بيروت، عامي ١٩٧٨ و١٩٧٩. وهذا الأخير هو في الأصل أطروحته لدكتوراه الفلسفة التي قدّمها في

(٤) يقول مروّة أن اتصاله بالفكر الماركسي بدأ في العراق منذ أوائل الأربعينيات، أي في الفترة الزمنية نفسها التي شهدت بداية ظهور الفكر الماركسي على الساحة العربية.

(٥) من الشخصيات العراقية الوطنية التي اتصل بها حسين مروّة، وذلك من خلال كتاباته في الصحف: الشاعر العراقي محمد مهدي الجواهري صاحب جريدة الرأي العام آنذاك، وصدر الدين شرف الدين صاحب جريدة الساعة، وكانت الجريدتان تصدران في بغداد.

(٦) أول مقال كتبه في مجلة الطريق، كان عام ١٩٥٢ عن ابن سينا، محاولاً إبراز الوجه التقدمي للفكر السنوي. أما في مجلة الثقافة الوطنية فكتب في جوانب من التراث الأدبي والفكري، عن شعراء أمثال بشار بن برد وأبي نؤاس وأبي العتاهية وابن الرومي وآخرين. إلى جانب مقالات تناول فيها شخصيات من عصر النهضة كمحمد عبده وفرح أنطون.

(٧) هذا الكتاب طبع مرّة واحدة، ثم فُقد من المكتبات. وعندما قابلت مروّة عام ١٩٧٩، استغرب وجود نسخة منه لديّ، فهو لا يحتفظ في مكتبته الخاصة بنسخة منه.

جامعة موسكو. يتناول فيه مروّة التراث الفلسفيّ العربيّ - الإسلاميّ منذ الجاهليّة حتّى القرن الرابع الهجري، ارتكازاً على الأيديولوجيا الماركسيّة ومنهجها الماديّ - التاريخيّ. وقد شارك مروّة في كتاب دراسات في الإسلام الصادر عن دار الفارابي ببيروت عام ١٩٨٠، إلى جانب محمود أمين العالم ومحمّد ذكروب وسمير سعد. هذه الدراسات تحاول النظر إلى الإسلام في بعض عهوده القديمة والحديثة من وجهة نظر علميّة استناداً إلى المنهج الماركسيّ في البحث والتحليل^(٨).

ثانياً: منهجه في دراسة التراث

في مؤلفه الضخم النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، يجد القارئ التطبيق الحيّ للمنهج الماديّ التاريخيّ في الدراسات التراثيّة الإسلاميّة، ومحاولة قراءة التراث وفهمه وإعادة تقويم النظرة إليه في ضوء تلك المنهجية. ويرى مروّة أنّ تاريخ الفكر العربيّ - الإسلاميّ بقي تاريخاً ذاتياً سكوتياً أو «لاتاريخياً». فهو بحسب مواقف بعض القدماء والمحدثين من الدارسين، منقطع الصلة بجذوره الاجتماعيّة وتاريخه الحقيقيّ الموضوعيّ. ذلك بأنّ معظم الدراسات التي قام بها الإسلاميون قديماً وحديثاً، إلى جانب جمهور من المستشرقين الغربيين، لم تستطع رؤية التراث في حركيته وسيروته التاريخيّة، وفي ضوء البنى الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة للمجتمع الإسلاميّ الوسيط. إنّ العلاقة بين حاضر الفكر العربيّ وماضيه التراثيّ ظلّت تواجه مشكلة أساسيّة تحدّد بالانقطاع وعدم التواصل بين هاتين الحقتين من تاريخ الأمة العربيّة.

لهذه الأسباب يرى أنّ ما عجزت عنه المناهج السابقة التي طبّقها المستشرقون والباحثون الإسلاميون المعاصرون، يستطيع حلّه المنهج الماديّ التاريخيّ، «فهو وحده القادر على كشف تلك العلاقة بين الفكر الإسلاميّ وتاريخه الحقيقيّ، ورؤية التراث في حركيته التاريخيّة، واستيعاب قيمة النسيّة، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعيّة بين العناصر التقدّميّة والديموقراطيّة من تراثنا الثقافيّ، وبين العناصر التقدّميّة والديموقراطيّة من ثقافتنا القوميّة في الحاضر»^(٩). لذلك، انطلاقاً من هذه المنهجية العلميّة، في نظره، يتصدّى لحلّ هذه الإشكاليّة في ميدان البحوث التراثيّة. فهو يقول: «أمّا كتابنا هذا الذي نقدّم له الآن، فيأتي حلقة جديدة في سلسلة المحاولات التطبيقية الأولى التي أشرنا إليها. إنّ هذه المحاولات ليست من فعل المصادفة المحض أن تأتي كلّها تقريباً في فترة زمنيّة واحدة، وهي ليست كذلك نتيجة رغبات أو مبادرات ذاتيّة فردية، بل إنّ هناك ضرورات تاريخيّة ترتبط بحاجة قوميّة موضوعيّة إلى مثل هذه الدراسات في حقل التعامل المنهجيّ مع التراث الفكريّ للشعوب

(٨) دراسة حسين مروّة بعنوان مقدّمت أساسيّة لدراسة الإسلام من خلال «الإسلام - الثورة»، و«الموقف العلميّ من التراث العربيّ الدينيّ والفلسفيّ». ولم يأت فيها بجديد على كتابه النزعات الماديّة. لمزيد من التفصيل، انظر: حسين مروّة [وآخرون]، دراسات في الإسلام (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠)، ص ١٠٢.

(٩) انظر: حسين مروّة، النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ج ٢ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨ - ١٩٧٩)، ج ١، ص ٦.

العربية في المرحلة الراهنة من حركتها التحررية. فقد نضجت الظروف في هذه المرحلة لحل مشكلة العلاقة بين حاضر الفكر العربي وماضيه التراثي على أساس جديد يتناسب مع التوجهات الثورية لمحتوى حركة التحرر العربية في لحظتها الحاضرة»^(١٠). من هنا نرى أن تعامله مع التراث ينطلق من أيديولوجية مسبقة ترسم له منهجه ومساره المحددين سلفاً. إن هذه المنهجية ذات محتوى سياسي طبقي، لأنها تهدف إلى وضع المعرفة الجديدة عن التراث في خدمة الطبقات الثورية وتنظيماتها السياسية الطليعية، في صراعها مع قوى الرجعية والاستعمار. فهو يقول: «إن الفكر الثوري العلمي لهذه الأيديولوجية هو بالتحديد فكر الاشتراكية العلمية بقاعدتيه الرئيسيتين: المادية الديالكتيكية، والمادية التاريخية. إن القاعدة الأخيرة (المادية التاريخية) هي الأساس في تحديد المنهج لإنتاج معرفة التراث بطريقة ثورية»^(١١).

١ - منهج حديث العهد

إن اللقاء بين المنهج الماركسي المادي التاريخي والتراث الإسلامي في العصر الوسيط، هو لقاء حديث العهد. فالمحاولات التي سبقت دراسة حسين مروّة تبقى في الإطار المحدود. ولعلّ العمل الوحيد الذي وضع فلسفة التراث في إطارها الكلي مسترشداً بالمنهج الماركسي، هو ما قام به الباحث السوري طيب تيزيني، قبل صدور كتاب مروّة بسنوات قليلة. إن دراسة تيزيني تناولت التراث الفلسفي منذ بذوره الأولى حتى الفلسفة الرشدية في المغرب العربي^(١٢). ويقول مروّة إنه يعتمد في دراسته «منهجية علمية لا تزال تخطو خطواتها الأولى إلى المكتبة العربية من قبل المؤلفين العرب. فمنذ العصر الوسيط الذي صدر عنه تراثنا الفكري بمختلف أشكاله وحتى الحقبة الراهنة من عصرنا، ظلت دراسة التراث رهن النظرات والمواقف المثالية والميتافيزيقية التي تتفق جميعها، بمختلف مذاهبها وتياراتها على رؤية أحادية الجانب»^(١٣). ويتابع مروّة قائلاً: «إن اللقاء بين المنهج المادي التاريخي ودراسة تراث الفكر العربي الإسلامي للعصر الوسيط، سواء على صعيد البحث النظري، أم على صعيد الممارسة التطبيقية، هو لقاء حديث العهد جداً لدى المفكرين والباحثين العرب المعاصرين. فتجاربهم، لذلك، لا تزال محدودة قد لا يتجاوز ما نعرفه منها بضعة أعمال في المجال التطبيقي، يقتصر بعضها على النظرة العامة في التفكير العلمي عند

(١٠) المصدر نفسه، ص ٧.

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(١٢) وتجدر الإشارة، هنا إلى كتاب معارك فكرية لمحمود أمين العالم، ودراسات الباحثين هادي العلوي ومهدي عامل. لمزيد من التفصيل، انظر رسالة ماجستير: لطيف، «منهجية حسين مروّة في قراءة الفلسفة العربية الإسلامية: دراسة تحليلية نقدية»، ص ١٩. انظر أيضاً: لطيف الياس لطيف، «المنهج الماركسي والتراث الفلسفي العربي - الإسلامي: دراسة نقدية لمؤلفات مروّة وتيزيني»، إشراف أبيير نصري نادر (أطروحة دكتوراه في الفلسفة، جامعة الروح القدس - الكسليك، لبنان، ١٩٨٥)، ص ١١١ وما بعدها.

(١٣) مروّة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ص ٥ - ٦.

العرب، وينحصر بعضها الآخر في معالجة أجزاء معينة من الفكر الفلسفي التراثي. ولم نطلع، حتى لحظة كتابة هذه السطور، على أكثر من عمل واحد وضع فلسفة التراث في إطارها الكلي^(١٤).

٢ - منهج مقارنة

ليس جديداً أن نرى السمة المقارنة تتخلل معظم الدراسات القديمة والحديثة في ميدان التراث الفلسفي الإسلامي، بصرف النظر عن المنطلقات المنهجية التي تعتمد عليها هذه الدراسات. فمعظم الباحثين في الفلسفة الإسلامية، سواء كانوا من العرب أو المستشرقين، يولون الأسلوب المقارن أهمية خاصة في البحوث الفلسفية التراثية. لكن الجديد في المنهج المادي التاريخي، أن حسين مروّة يطبق الأسلوب المقارن في دراسة الفلسفة الإسلامية من أجل أهداف تختلف أو تتناقض مع غيرها في دراسات الباحثين الشرقيين والغربيين. فبينما نجد الباحث الإيراني المعاصر سيد حسين نصر مثلاً، في معرض كلامه على الفلسفة الباطنية السنيوية والاتجاه المعرفي الإشراقي عند سيد المشائين المسلمين، يحاول أن يظهر الفكر السنيوي باتجاه متمايز عن الفلسفة الأرسطية، ذلك في سياق مقارنته بين ابن سينا وأرسطو. وإذا كان ابن سينا الفيلسوف المشائي قد خرج عن الإطار العام للفكر الأرسطي، فإنه قد سلك منحى إشراقياً في رسالة له بعنوان منطق المشرقيين التي تتضمن شرح فلسفته المشرقية إلى جانب غيرها من القصص والرسائل الرمزية الخيالية^(١٥).

هذا الاتجاه نجده عند المستشرق الفرنسي هنري كوربان، في معرض كلامه على علم الملائكة السنيوي. فابن سينا الذي سلك طريقة الفارابي في بحثه مسألة العقل الفعال قد خالف الفكرة المشائية القائلة بأن النفس صورة الجسد. وهنا تكمن الجدة والأصالة عند هذين الفيلسوفين في موضوع المعرفة الغنوصية^(١٦). هذا ما لا نجده عند حسين مروّة. فهو حين يقارن بين ابن سينا وأرسطو في نظرية المادة والصورة ومسألة وجود العالم الخارجي، يهدف إلى إبراز وجه مغاير للفكر السنيوي الذي في رأيه قد خطا إلى أبعد من أرسطو في الاتجاه نحو المادية الفلسفية، حين جعل لمقولاتي المادة والصورة في عملية الفيض، مكاناً أكثر فاعلية وتأثيراً في وجود العالم الخارجي^(١٧). نرى إذاً أن مروّة يقارن بين ابن سينا وأرسطو لكي يظهر الجذور المادية للفكر السنيوي، وهذا ما لا نجده على الإطلاق عند معظم الباحثين الإسلاميين والمستشرقين، بل نجد الشيخ الرئيس فيلسوفاً مثالياً على العموم.

ويقارن مروّة، على المستوى المنهجي، بين صورة التراث في ضوء المنهج المادي التاريخي، وصورته في ضوء المناهج السلفية الحديثة، لكي يؤكد موضوعته الأساسية القائلة بأن إنتاج معرفة

(١٤) المصدر نفسه، ص ٦. ويقصد مروّة بالعمل الواحد الوارد هنا، كتاب طيّب تيزيني المشار إليه أعلاه.

(١٥) سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧١).

(١٦) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروّة وحسن قبسي؛ تقديم موسى الصدر (الإمام) (بيروت: منشورات عويدات،

١٩٦٦)، ص ٢٦١ - ٢٦٢.

(١٧) مروّة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ٢، ص ٦٢٢ - ٦٢٨.

جديدة للتراث لا تتم إلا باستخدام منهجية علمية معاصرة تركز على الماركسية. إن موضوعه عصنة التراث وتحديثه القائلة بإسقاط الماضي على الحاضر والتماثل التام بينهما^(١٨)، تختلف جذرياً عن الرؤية العلمية للتراث المرتكزة على المنهج العلمي المادي التاريخي^(١٩). نحن هنا أمام موضوعتين أساسيتين، أو موقفين مختلفين إزاء التراث الإسلامي يتعارضان، لا في الأسس المنهجية وحسب، بل في النتائج المعرفية التي تؤدي إليها هذه الأسس. ففي حين يؤدي منهج زكي نجيب محمود السلفي إلى نظرة ميتافيزيقية جامدة للتراث والتاريخ الإسلاميين، يكشف المنهج المادي التاريخي عن رؤية جدلية التراث تحل مشكلة العلاقة بين المعرفة المعاصرة عن هذا التراث والمضمون الفكري والاجتماعي الذي يحتويه^(٢٠).

٣ - منهج استقصائي نقدي

إن الأسلوب الاستقصائي النقدي لمجمل المواقف من التراث الفكري الإسلامي قديماً وحديثاً، عند العرب والإسلاميين والمستشرقين الغربيين والشرقيين، يوازي في أهميته المنهجية المقارنة، كونه يضع دراسة التراث في إطارها الصحيح منهجياً وأيديولوجياً، حسبما يقول مروة: «فإذا نحن استقصينا أشكال معرفة تراثنا الفكري عند كل من حاول النظر فيه تاريخاً أو تفسيراً أو دراسة، في مختلف العصور المتأخرة عن عصره، فسنراها أشكالاً متعددة، بعضها يتخالف وبعضها يتناقض وبعضها يتشابه، فكيف نفسر هذه الظاهرة؟ كيف تختلف معرفة التراث عند هذا المؤرخ أو ذاك، أو عند هذا المفسر أو ذاك، أو عند هذا الباحث أو ذاك، في حين أن الناتج التراثي هو هو كواقع تاريخي له صورته الثابتة، له نصوصه المتجمدة الموروثة للأجيال اللاحقة، ما انكشف منها وما لم ينكشف بعد»^(٢١). يجب مروة عن هذا التساؤل بأن كلاً من التشابه والتخالف والتناقض بين تلك الأشكال المعرفية إنما هو صادر عن منطلقات اجتماعية لا فردية، وموضوعية لا ذاتية، تحكمها الخلفيات الأيديولوجية للباحثين والدارسين في التراث والتاريخ الإسلاميين. وهنا يعتمد مروة إلى استقصاء كل الأشكال المعرفية التي نتجت في عصور مختلفة حتى الآن عن التراث الفكري العربي الإسلامي. إن هذا الاستقصاء هو من المهمات الرئيسية التي يضطلع بها في مقدمة النزعات^(٢٢).

في ضوء هذا الاستقصاء يرى مروة أن كل معرفة عن هذا التراث ذاته، صدرت من مؤرخ أو مفسر أو دارس، قديماً وحديثاً، إنما يكمن وراءها موقف أيديولوجي، هو في الأساس موقف

(١٨) يمثل هذا النموذج للسلفية الحديثة برأي مروة، المفكر المصري زكي نجيب محمود الذي يدعو إلى عصنة التراث وتحديثه في كتابه المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري (بيروت: دار الشروق، [١٩٨١]).

(١٩) يمثل هذه الرؤية العلمية المرتكزة على المنهج الماركسي، الباحث اللبناني مهدي عامل في كتابه أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٤).

(٢٠) مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ١، ص ٢٧.

(٢١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

طبيقي. لذا فإنَّ أولى الضرورات المنهجية للاستقصاء التاريخي النقدي تتحدّد في كونه يكشف لنا أنَّ المعارف المتراكمة عن التراث الإسلامي هي في جوهرها متناقضة ومتعارضة تبعاً لتناقض وتعارض المواقف الأيديولوجية الطبقية التي في ضوئها يدرس التراث^(٣٣). فآية ضرورة تدعو إلى إضافة كلام جديد حول التراث الفكري العربي الإسلامي، والفلسفي منه بخاصة، بعد الكلام الكثير والحشد الضخم من المؤلفات الموضوعة عن هذا التراث منذ نهايات القرون الوسطى حتّى نهايات النصف الثاني من القرن العشرين؟^(٣٤). يجيب مروة أن رصد المواقف المختلفة من هذا التراث على نحو من الاستقصاء الشامل في مؤلفات القدماء والمحدثين، يظهر لنا أنَّ كثيراً من هذه المواقف على اختلاف عصورها، واختلاف بيئاتها الاجتماعية، واختلاف معدّاتها المعرفية، ومقاييسها التي تنطلق منها في تقويم التراث، قد ظلّ في نطاق الموقف الوحيد الجانب. إنَّ إعادة تقويم النظرة إلى التراث في ضوء منهج شمولي، علمي، تاريخي، هي المهمة الرئيسية التي يضطلع بها مروة في كتابة النزعات المادية^(٣٥).

٤ - منهج تاريخي

تشكّل التاريخية أحد أهمّ المبادئ التي ينطلق منها مروة في دراسة الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، استناداً إلى روح الماركسية ومنظومتها اللتين تحدّدان أسس هذه التاريخية^(٣٦). إنَّ تحديد الخلفية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي كانت وراء ظهور هذا المذهب الفلسفي أو ذاك، تعدّ أحد المرتكزات الأساسية لمبدأ التاريخية وتطبيقه المنهجي في ميدان البحوث الفلسفية التراثية. لكنّه ليس سهلاً أن نصف هذا المنهج من البحث أو ذاك بأنّه منهج تاريخي، وليس سهلاً كذلك وصفه باللاتاريخية. فالحدود الفاصلة بين المفهومين تبدو غير دقيقة، بل متداخلة في أحيان كثيرة. فحين يكون هذا المنهج تاريخياً، قد نجد في تطبيقه عدة أمثلة على عدم الاتساق مع التاريخية، أي تحديد الموقع التاريخي للظواهر الفكرية والفلسفية، وبالتالي تحديد موقع المذهب في مسيرة تطوّر الفكر الفلسفي والكشف عن مكانته بالنسبة إلى التيارات الفلسفية السابقة عليه، وبالنسبة إلى مسيرة الفكر الفلسفي اللاحقة^(٣٧).

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٧ - ١٨.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٣٥) انظر: لطيف، «منهجية حسين مروة في قراءة الفلسفة العربية الإسلامية: دراسة تحليلية نقدية»، ص ٧٧ وما بعدها.

(٣٦) لمزيد من التفصيل حول المفهوم الماركسي للتاريخية (historisme)، انظر: الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين

السوفييات؛ بإشراف م روزنتال وي. يودين؛ ترجمة سمير كرم؛ مراجعة صادق جلال العظم وجورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤)، ص ١٣١.

(٣٧) سوف نعود في فقرة لاحقة متعلّقة بتطبيق المنهج، إلى إعطاء أمثلة عن عدم الاتساق مع التاريخية، الذي وقع فيه مروة في أكثر

من مسألة.

يقول مروءة عن دراسته في كتاب النزعات المادية: «إنَّ المحاولة التي يتقدّم بها هذا الكتاب، إذ هي تجيء كشكل من أشكال الاستجابة لتلك الضرورة الراهنة، ضرورة دراسة التراث بتاريخيّته الشاملة، وكتجربة موسّعة لممارسة المنهج المادي التاريخي على هذا الصعيد، تحدّد مهمّاتها بدراسة الفلسفة العربيّة - الإسلاميّة انطلاقاً من كونها نتاج عمليّة تاريخيّة داخل حركة تطوّر الفكر العربيّ ذاته، مرتبطة بحركة تطوّر المجتمع العربيّ الإسلاميّ خلال القرون الوسطى. أي إنّ هذه الفلسفة لم تظهر كنتاج عامل خارجيّ هو العامل الوحيد في إنتاجها كما قيل، وهو اقتباس فلسفات الشرق والغرب اليونانيّ»^(٢٨). إنّ تشديده على هذه العمليّة التاريخيّة المرتبطة بتطوّر المجتمع الإسلاميّ، التي تأتي في نظره في المرتبة الأولى متقدّمة على عامل ترجمة تراث الأوائل، يعني «أنّ ظهور الفلسفة العربيّة، حين ظهرت، كان نتيجة ناضجة لنمو البذور الفكرية التي ترتبط معها بالجدور الثابتة في البيئات العربيّة والإسلاميّة وفي حضانة العناصر التاريخيّة، الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة والثقافيّة، التي تكوّنت معاً في ذلك المجرى المتسلسل الذي أشرنا إليه»^(٢٩).

٥ - منهج أيديولوجي

«إنّ الصفة الأيديولوجيّة للفلسفة، كلّ فلسفة، هي واقع موضوعي لا يتوقّف على وعي الفيلسوف له، كما لا يتوقّف على اعترافنا به عند هذا الفيلسوف أو ذاك. فإنّ الفلسفة، ككلّ شكل آخر من أشكال الوعي الإنسانيّ، ليس لها تاريخ مستقلّ عن تاريخ الناس الواقعيّين المرتبطين بظروف اقتصاديّة اجتماعيّة معيّنة. وبما أنّها كذلك، فهي (أي الفلسفة) تمثّل في كلّ عصر ومجتمع مُعيّنين منظومة من التصورات عن العالم تنعكس فيها بصورة غير مباشرة طبيعة العلاقات الاجتماعيّة السائدة، وطبيعة الصراع الأيديولوجيّ ضمن هذه العلاقات نفسها. وهي (أي الفلسفة) تحدّد بهذه التصوّرات موقف كلّ فيلسوف في حلبة هذا الصراع»^(٣٠). بهذا الكلام يُعرّفنا حسين مروءة بالسمة الأيديولوجية لمنهجه. فهو يرى أنّ أيّة فلسفة، وفي أيّ عصر أو زمان أو نظام اجتماعيّ، تحمل بالضرورة مضموناً أيديولوجيّاً يعكس طبيعة الصراع الدائر في المجتمع. وفي معرض كلامه على الدور التاريخيّ للفارابي، يشدّد مروءة على المضمون الأيديولوجيّ للفلسفة العربيّة الإسلاميّة، فهو أوّل «فيلسوف عربيّ وضع نظرية الفيض الأفلوطينيّة في سياق التطوّر التاريخيّ للفلسفة العربيّة من حيث هي علم وأيديولوجيّة»^(٣١).

وفي كلامه على الفلسفة الاجتماعيّة للفارابي، يبرز مروءة أثر النظام الإقطاعيّ في تفكير هذا الفيلسوف، فهو يقول: «إذا أضفنا إلى ذلك نظره إلى القرية (الريف) كخادمة للمدينة، فإنّ جملة القرائن التي ذكرناها تسمح لنا باستنتاج أنّ نظره هذه تتضمّن التعبير عن أيديولوجيّة الفئات النامية

(٢٨) مروءة، النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ج ١، ص ١٥٨.

(٢٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٥٣.

(٣٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٩٠.

(٣١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٩٠.

في المدينة، كفئات الصناعيين والحرفيين ومتوسطي التجار وشغيلة الخدمات الاجتماعية المستجدة في نظام المدينة المزدهرة خلال العصور العباسية. إن هذه الفئات كانت تمثل القوى الجديدة ذات الاتجاه الثوري بالقياس إلى الاتجاه العام المحافظ والرجعي الذي تميزت به العلاقات الإقطاعية في مرحلة انقسام الإمبراطورية العباسية وانحلال مركزية الخلافة»^(٣٢). ولا يختلف المضمون الأيديولوجي للفلسفة السينوية، عما رآه مروءة في ما يتعلق بفلسفة الفارابي، فهو يقول: «أما المحتوى الأيديولوجي لفلسفته بجملتها، فيمكن تصنيفه بأنه كان تعبيراً عن اتجاهات الفئات الاجتماعية الوسطى النامية يؤمّن في المجتمع العربي الإسلامي، وهذه الفئات لم يكن نظام الإقطاع العسكري السائد حينذاك يرضي مطامحها السياسية إلى احتلال مراكز التأثير الفعلي في السلطة»^(٣٣).

ثالثاً: في تطبيقات المنهج

بداية، نلفت نظر القارئ إلى أننا لن نقوم بمسح شامل لتطبيقات منهج مروءة على التراث الفلسفي العربي الإسلامي، ذلك بأن هذه العجالة لا تتسع لمثل هذه المهمة^(٣٤). من هنا سنكتفي بإيراد بعض النماذج التطبيقية لمنهجه المادّي التاريخي، وبخاصة تلك التي تبرز ماهيته الأيديولوجية وأهدافه السياسية المرتبطة بالصراع بين القوى الثورية وقوى الرجعية والاستعمار. كما أننا سنفرد حيزاً من هذه الفقرة لعرض وجهة نظرنا النقدية في كلّ مسألة من المسائل التطبيقية المطروحة.

١ - علم الكلام في إطاره الأيديولوجي

يقول مروءة: «إن علم الكلام قطع مرحلتين رئيسيتين خلال تلك المسيرة التي استغرقت نحو ستة قرون، مرحلة علم الكلام المعتزلي، ومرحلة علم الكلام الأشعري. ودراسته على أساس الاتجاه الفكري والأيديولوجي لا بُد أن تصل بنا إلى هذا الاستنتاج، أي رؤية اتجاهين رئيسيين تقاسما تاريخ هذا العلم إلى مرحلتين متعاقبتين ومتعارضتين بقدر ما بين اتجاه الفكر المعتزلي من تعارض مع اتجاه الفكر الأشعري»^(٣٥). فقد اتّسمت حركة المعتزلة «منذ بدءاتها وعلى مدى مراحل تطورها بسمتين بارزتين: سمة المعارضة للفكر وللأيديولوجيا الرسميين، وسمتها الثانية ليست سوى المنهج الذي استخدمته هذه المعارضة. إن هذا المنهج بذاته هو الجانب الثوري للمعارضة، نعني به المنهج العقلاني الذي كان اتجاهه البارز عقلنة مسائل ميتافيزيقيا الإسلام كلّها، ووضع العقل البشري في المكانة الأولى من قضية المعرفة [...]». إن النظرة إلى حركة المعتزلة من هذه الزوايا المتصلة بعضها

(٣٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٠٧.

(٣٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٨٨.

(٣٤) لمزيد من التوسع في هذه المسألة، انظر رسالة ماجستير: لطيف، «منهجية حسين مروءة في قراءة الفلسفة العربية الإسلامية: دراسة تحليلية نقدية»، ص ١٣٢ - ٢١٠. انظر أيضاً: أطروحة دكتوراه لطيف، «المنهج الماركسي والتراث الفلسفي العربي - الإسلامي: دراسة نقدية لمؤلفات مروءة وتيزيني»، القسم الثاني، ص ٢٣٣ - ٤٤٤.

(٣٥) مروءة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ١، ص ٨٤٨.

بعض جدلياً، كقيلة بأن تكشف الوجه الثوريّ التاريخيّ لهذه الحركة»^(٣٦). أمّا الحركة الأشعرية فلم تكن سوى نوع من ردّ الفعل للمرحلة المعتزلية، إذ «بدأ علم الكلام الأشعري بشكل عودة إلى السلفية السنيّة بهدف هدم البنيان العقلانيّ الذي شيّد الفكر المعتزليّ، وإن حاول الأشعريّون الظهور بمظهر عقلانيّ لم يتجاوز النطاق الشكليّ المحض. ومنذ ذلك الوقت صار واضحاً أنّ الصراع بين علم الكلام والفلسفة، هو في الواقع صراع أيديولوجيّ بالدرجة الأولى. صار علم الكلام معبراً عن الأيديولوجيّة الرسميّة، وصارت الفلسفة، بالإضافة إلى التصوّف، معبرة عن أيديولوجيّة مختلف الفئات الاجتماعيّة المعارضة للسلطة الحاكمة المركزيّة»^(٣٧). فالمذهب الأشعري كان «مذهب دولة الخلافة منذ نشأ، وبقي كذلك حتّى انهارت الدولة، وهذا يؤيّد طابعه الأيديولوجيّ»^(٣٨).

إنّنا نجد في كلا الحكمين نوعاً من اللاتاريخيّة. فالقول بأنّ حركة المعتزلة ذات وجه ثوريّ تاريخيّ، فذلك لأنّها اتّسمت على مدى مراحل تطوّرها بسمة المعارضة للفكر وللأيديولوجيا الرسميّين^(٣٩). في المقابل، الحكم على الحركة الأشعرية بتوجّهها الأيديولوجيّ الرجعيّ انطلاقاً من كونها مذهب دولة الخلافة، لا يعتبر حكماً تاريخيّاً دقيقاً وموضوعيّاً. فالمطلوب قبل أن نحكم على رجعيّة أو ثوريّة هذا الفكر أو ذاك، أن ندرس دراسة وافية القوى الاجتماعيّة التي كانت مسيطرة في دولة الخلافة، وأن نتّبع تطوّر أيديولوجيّة هذه الدولة تبعاً لتغيّر وتطوّر الفئات الاجتماعيّة التي تساندها. ومن ثمّ نحكم على تقدّميّة أو رجعيّة الفكر المعتزليّ أو الأشعريّ في ضوء مدى توافقه وملاءمته مصلحة تلك القوى والفئات الاجتماعيّة المسيطرة أو تعارضه معها^(٤٠).

إلى جانب ذلك، يتناقض مرّة في حكمه هذا على السمة المعارضة والثوريّة للفكر المعتزليّ، مع ما يطرحه في موضع آخر من كتابه، حيث يرى أنّ علم الكلام المعتزليّ ظلّ «ضمن الإطار العام للأيديولوجيّة اللاهوتيّة الرسميّة دون أن يخرج عليها». وأنّه «من حيث دلالاته الأيديولوجيّة، ومن حيث علاقة هذه الدلالة بأيديولوجيّة سلطة النظام القائم لدولة الخلافة [...] كان مؤيِّداً وسنداً نظريّاً لتلك الأيديولوجيّة»^(٤١). من هنا فإنّ المعتزلة عموماً «كانوا يدورون ضمن أبعاد هذه الأيديولوجيّة،

(٣٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٥١.

(٣٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٧٥.

(٣٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٨٤.

(٣٩) إذا كان الأمر كذلك، فكيف نفسر تبني دولة الخلافة في عهد الخلفاء المأمون والمعتصم والواثق (٨١٣ - ٨٤٦) لمذهب الاعتزال.

لهذا السبب ولغيره عاد مرّة وعدل في رأيه. وهذا ما سنشير إليه في ما يلي من هذه الفقرة.

(٤٠) تجدر الإشارة في هذا الصدد، إلى أنّ الباحث المصريّ محمّد عمارة، قد قام بدراسة شاملة يتناول فيها الأصول الاجتماعيّة والاقتصاديّة والطبقية لأبرز مفكرّي المعتزلة، ويرى أنّ معظمهم كان من فئة الموالى، وأنّهم ارتبطوا بالعمل التجاريّ والحرفيّ. أي أنّهم شكّلوا طبقة من التّجار والصّناع لها سماتها الاقتصاديّة المميّزة في المجتمع الإسلاميّ الوسيط. وانطلاقاً من ذلك يرى عمارة أنّ هذه الملامح والظروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة التي ارتبط بها مفكرو المعتزلة، كانت وراء مواقفهم الفكرية المعارضة لدولة الخلافة وولائها في أنحاء الإمبراطوريّة الإسلاميّة، إلى جانب كونها عاملاً مهمّاً في نزوعهم العقلانيّ. انظر: محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم (بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ٢٠٦ - ٢٠٨ و ٢٢٨ - ٢٢٩.

(٤١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٥٦، ٨٥٧.

أرادوا ذلك أم لم يريدوا، ووعوا ذلك أم لم يكونوا واعين»^(٤٢). إنهم «أيديولوجيو حكم الخلافة في كل الأحوال، شاؤوا أم أبوا، وهم يُنظرون للحقّ الإلهي في الحكم المطلق»^(٤٣). لكنّ أحد الباحثين المعاصرين لا يوافق على القول بأنّ المعتزلة تحولوا كلّهم إلى موقع الموالاتة لدولة الخلافة العبّاسيّة خلال حكم المأمون والمعتصم والواثق. إنّ ظهور مدرسة المعتزلة البغداديين في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، كان أهمّ مظهر يجسّد معارضة المعتزلة للعبّاسيين في ذلك العصر، في حين وقف المعتزلة البصريّون موقفاً مؤيِّداً من الدولة العبّاسيّة، ولا سيّما في عهود المأمون والمعتصم والواثق^(٤٤).

٢ - التصوّف في إطاره الأيديولوجي الثوريّ

في هذه الفقرة، سوف نبحث في المضامين والأبعاد الاجتماعيّة والسياسيّة للتصوّف الإسلاميّ، كما يراها مروّة، وذلك من خلال حركة الزهد، أو التصوّف السلوكي، التي نشطت في النصف الثاني من القرن الأوّل للهجرة (السابع الميلادي)، ومن خلال التصوّف النظري الذي بلغ ذروة نشاطه في القرنين الثالث والرابع الهجريّين (التاسع والعاشر للميلاد).

أ - يتميّز المضمون الأساسيّ لحركة الزهد التي نشطت في الكوفة والبصرة بالعراق، إبان الحكم الأمويّ «بموقف الرفض الصريح لمجرى الأوضاع الاجتماعيّة، والسياسيّة، كما تصرفها السلطة الأمويّة الحاكمة. أمّا أشكال التجليات السلوكيّة لهذه الحركة فتتلخّص بالانقطاع عن ممارسة أيّ نشاط في المجال الاجتماعيّ، والتفرّغ لممارسة الشعائر الدينيّة وحدها مع قهر النفس على احتمال أشقّ حالات هذه الممارسة، وحرمانها كلّ مشتهيّات العيش واستشعار الحزن والقلق الدائمين من عواقب الذنوب. وهي ذنوب سياسيّة جوهرية، يرافق ذلك محاولات للتكفير عن هذه الذنوب أحياناً خارج نطاق الممارسة الدينيّة الخالصة»^(٤٥). ويرى مروّة أنّ الشعور بالذنب وما يلازمه من حزن وقلق، يشكّل ظاهرة اتّسم بها معظم زهاد هذه الحقبة التاريخيّة المعاصرين للحسن البصري. ذلك بأنّ شعوراً مقلّقا يلازمهم، بأنهم مذنبون، لوقوفهم موقفاً سلبياً صامتاً من الأحداث والأوضاع الجائرة التي سادت مجتمعهم بسبب تصرفات السلطة الأمويّة. فهم إذّا قلقون حزبنون خشية أن يكونوا، بسبب موقفهم هذا، مذنبين ومسؤولين. هذه هي الصورة التي يراها مروّة في حركة الزهد، ونحن نتحقّق حيال هذا التفسير الأحاديّ الجانب لظاهرة شديدة التعقيد، سواء في تجلّياتها السلوكيّة، أو في الآليات السيكلوجيّة المحرّكة والباعثة لها. فتحميل هذه الظاهرة مضموناً اجتماعيّاً - سياسيّاً (وبالتالي طبقيّاً)، والاكتفاء به كتفسير وحيد، لا يخلو من المبالغة والإقحام، أو التفسير القسري لظاهرة فكريّة - سلوكيّة، يلائم الأغراض المنهجية للباحث، ومنطلقاته الأيديولوجيّة. فهل زهد

(٤٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٦٠.

(٤٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٥٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٠٨ - ١٠٩.

(٤٥) مروّة، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٤ - ١٥٥.

رابعة العدويّة، أو معروف الكرخي، أو الزهاد الخراسانيّين، يصحّ تفسيره بمثل هذا الجانب الوحيد، من دون النظر إلى البواعث النفسيّة الكامنة، سواء في الوعي أو في اللاوعي، عند هؤلاء، التي يحملونها من ماضيهم. ولماذا نهمل البواعث الإيمانيّة الصرفة التي لا يقلّ تأثيرها في السلوكيات البشريّة عن أيّ عامل آخر. وهل زهاد سيناء في القرون المسيحيّة الأولى، أو زهاد جبل لبنان، اندفعوا أو تحوّلوا إلى هذا المسلك الإيمانيّ، بفعل العوامل الاجتماعيّة الاقتصاديّة، أكثر ممّا هو بفعل الآليات الإيمانيّة السيكلوجيّة المحركة؟ إنّ تاريخ الأفكار والمفاهيم والسلوكيات الدينيّة، هو تاريخ شديد التعقيد، والتناقض، والتعزّجات. من هنا ضرورة التخلّي عن الأطر والقوالب النظريّة المجرّدة والجاهزة، وإجراء تحليل تاريخيّ موضوعيّ ملموس، إذا أردنا تفسير ظاهرة كالصوّف، سواء في جانبها السلوكيّ بعامة، أو النظريّ بخاصّة.

ب - وحين يدرس حسين مروّة الصوّف الإسلاميّ، فهو لا يدرسه من أجل هدف تاريخيّ لذاته، أو من أجل دراسة مضامينه الفلسفيّة لذاتها، بل إنّهُ يدرس هذا القطاع من الفكر العربيّ من أجل هدف أساسيّ وهو «محاولة وضع هذا الصوّف في مكانه من عمليّة بناء أيديولوجيّة المجتمع العربيّ الإسلاميّ في الظروف التاريخيّة التي أخذت تنضج فيها مقتضيات هذه العمليّة»^(٤٦). فبعد أن كان الصوّف في مرحلته الزهديّة التي استمرّت حتّى أواخر القرن الثاني للهجرة (أوائل التاسع الميلاديّ)، تعبيراً عن موقف سياسيّ وحسب، بدأ يحاول الخروج من إطاره السلوكيّ الصرف، إلى إطار يتعامل فيه السلوك والنظريّة. أي بدأ الصوّف في مرحلة تحوّل نوعي أو انعطاف في جانبين أساسيين: «أولاً جانبه الفكريّ من حيث هو أحد أشكال الوعي الاجتماعيّ في ظروف وخصائص تاريخيّة معيّنة. وسيعني انعطافه في هذا الجانب أن تكون له أسسه النظريّة ومفاهيمه الخاصّة. وثانياً جانبه الاجتماعيّ من حيث هو شكل خاصّ من أشكال انعكاس الواقع في الوعي. وسيعني انعطاف الصوّف في هذا الجانب الآخر أن يصبح تعبيراً عن موقف أيديولوجيّ، بعد أن كان في أوائل مرحلته الزهديّة تعبيراً عن موقف سياسيّ وحسب. بهذا الانعطاف الأخير يدخل الصوّف جزءاً نشيطاً في العمليّة الجارية حينذاك لإعادة بناء أيديولوجيّة المجتمع على أساس المعارضة لأيديولوجيّة الدولة التیوقراطيّة»^(٤٧).

ومن خلال تناول ثلاث مسائل نظريّة في الصوّف، هي نظريّة المعرفة الصوفيّة، ونظريّة الظاهر والباطن (التأويل)، وموقف الصوفيّة من الشريعة، يصل مروّة إلى استنتاج مؤداه أنّ الصوفيّة بهذه الآراء «قد تخطّوا حاجز الشريعة، ووقفوا ذلك الموقف المعارض لأيديولوجيّة دولة الخلافة الإسلاميّة المرتكزة أساساً إلى الشريعة النبوّة المحمّديّة [...]، إنّ رفض الشريعة ليس هو بذاته هدف الصوفيّة، فهذا هو الوجه الفلسفيّ لعمليّتهم. بل هم أرادوا من هدم الجدار الفاصل بين الله والإنسان (الشريعة)، أن يهدموا بالحقيقة المستند الأيديولوجيّ للنظام الاجتماعيّ القائم [...]، وهذا

(٤٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٢.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٩٣ - ١٩٤.

المؤدّي هو المضمون الأيديولوجيّ الثوريّ في فلسفة التصوّف»^(٤٨). مرّة جديدة يقع مرّوة في أسر الميل المسبق لأدلجة التراث، وإعطائه بعداً أيديولوجياً ثورياً معارضاً لأيديولوجيّة دولة الخلافة. إنّ هذا التأويل للتصوّف الإسلاميّ يقع بالنتيجة في «تخطيطيّة»^(٤٩) جامدة، تتجلى في الميل إلى إدراج الوقائع قسراً في لوحة مسبقة. فما دامت نظريّة المعرفة الصوفيّة خروجاً عن الشريعة الإسلاميّة، وما دامت هذه الشريعة هي المرتكز الأساسي لدولة الخلافة التيقراطيّة، فيصبح من المنطقيّ، في نظر الباحث، الاستنتاج بأنّ التصوّف هو تعبير عن أيديولوجيّة ثوريّة معارضة. إنّ هذا التأويل الأيديولوجيّ للتصوّف، كما في الزهد، لا يخلو من الرغبة المسبقة في إجبار نصوص التراث على الامتثال للمنحى الأيديولوجيّ الذي يسير فيه الباحث، والامتثال لمفاهيم هذا المنحى، مثل المضمون الثوريّ، والنزعة الماديّة، والاتّجاه الطبقيّ المعارض، وهدم المرتكزات الأساسيّة لأيديولوجيّة دولة الخلافة.

وإذا كان التصوّف الإسلاميّ حقاً يحمل مثل هذا المضمون الأيديولوجيّ الثوريّ، فلماذا لم يقف الغزاليّ الأشعريّ، المؤيد لدولة الخلافة، حسب المنطق العام لتصنيفات مرّوة، من التصوّف، الموقف عينه الذي وقفه من الفلسفة؟ قد يُقال إنّ الغزاليّ في تأييده وحماسه المفرطين للتصوّف، إنّما عنى التصوّف المعتدل لا المتطرف. لكنّه في المنقذ من الضلال لم يفرّق بين مسالك متطرّفة أو معتدلة، وذكر أسماء كالشبلي والبسطامي تُدرج عادة في خطّ الغلو^(٥٠). إنّ المسالك العرفانيّة في الأديان جميعاً، شديدة التعقيد، سواء لجهة البواعث المحرّكة، أو لجهة الآراء والمواقف الفكرية التي تتخذها من الديانة الرسميّة السائدة. فليس من الصواب تبسيط المسألة والاكتفاء بالأحكام المسبقة التي تخدم أغراض الباحث وميوله.

٣ - حزيّة الفلسفة العربيّة - الإسلاميّة

الارتكان إلى التخطيطيّة هو الذي دفع مرّوة إلى تأويل الفلسفة العربيّة الإسلاميّة من حيث أبعادها الأيديولوجية الطبقية على نحو يجعلها تعبّر عن مطامح كلّ الفئات والطبقات المسحوقة والمعارضة لدولة الخلافة وأيديولوجيتها الرجعيّة. إنّ ثنائيّة ماديّ تقدّمي - مثاليّ رجعي تظهر هنا بصورة جليّة. إنّ الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، عنده، فلسفة ماديّة في الإطار العام، ومن هنا تقدّميتها. أمّا مسألة كون هذا التقسيم يتناقض مع روح هذه الفلسفة ومضامينها المثاليّة بعامة، فهذا ما سنلقي الضوء عليه في ما يلي من هذه الفقرة.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٥ - ٣٣٦. لمزيد من التفصيل في هذه المسائل الثلاث، انظر: لطيف، «المنهج الماركسيّ والتراث الفلسفيّ العربيّ - الإسلاميّ: دراسة نقدية لمؤلّفات مرّوة وتيزيني»، ص ٢١٦ - ٢٢١.

(٤٩) لمزيد من التفصيل حول التخطيطيّة (schématisation)، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٤ وما بعدها.

(٥٠) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، حقّقه وقَدّم له جميل صليبا وكامل عبّاد (بيروت: دار الأندلس، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)، ص ١٣١ - ١٣٢.

أ - يرى مروّء أنّ الفلسفة الاجتماعيّة الفارابيّة «تتضمّن التعبير عن أيديولوجيّة الفئات النامية في المدينة، كفئات الصناعيين والحرفيين ومتوسّطي التّجار وشغيلة الخدمات الاجتماعيّة المستجدة في نظام المدينة المزدهرة خلال العصور العبّاسيّة. هذه الفئات كانت تمثّل القوى الجديدة ذات الاتجاه الثوريّ بالقياس إلى الاتجاه المحافظ والرجعيّ الذي تميّزت به العلاقات الإقطاعيّة في مرحلة انقسام الأمبراطوريّة العبّاسيّة وانحلال مركزيّة الخلافة»^(٥١). وإذا كان الفارابي «مادياً» في فلسفته عامّة^(٥٢)، وفي آرائه الأنطولوجيّة والمعرفيّة، فإنّه يجب أن يكون وفقاً لهذا الطرح معبراً عن أيديولوجيّة الفئات الوسطى، أو ممثلاً لجماهير الشغيلة. ولكن إذا عدنا إلى كتابيه المدينة الفاضلة، والسياسات المدنيّة، فسندكتشف عندئذٍ الموقع الحقيقيّ للجماهير الكادحة في مدينة الفارابي الفاضلة. إنّ الفارابي يعتبر الاستغلال ظاهرة طبيعيّة، ويؤكد الطابع الوراثيّ للسلطة، والمراتبية المميّزة للنظام الإقطاعيّ. إنّ الفلسفة الاجتماعيّة عند الفارابي لا تحتل، تبعاً لمستلزمات البحث التاريخيّ العيانيّ، هذا التأويل الأيديولوجيّ الثوريّ، ما دامت مدينته الفاضلة «تكاد تكون مدينة الأبرار في آخر الزمان، ومشابهاة لتلك الحالة التي تكون عليها الأمور عند رجعة الإمام الغائب ليمهّد ليوم الحشر»^(٥٣).

وكيف يمكن أن تؤوّل الفلسفة الاجتماعيّة الفارابيّة كموقف أيديولوجيّ يعارض أسس أيديولوجيّة نظام الحكم التيقراطيّ في دولة الخلافة الإسلاميّة، ما دام الفارابي يحاول أن يجمع في رئيس مدينته بين شخصيّة الملك الفيلسوف عند أفلاطون، وشخصيّة النبيّ الشارع في الأديان الإبراهيميّة، ووصف مدينته الفاضلة بأنّها مدينة تهيم فيها شريعة سماويّة واحدة على العالم كلّّه^(٥٤). وإذا كان يصحّ القول بأنّ رئيس المدينة الفاضلة هو «أفلاطون في ثوب النبيّ محمّد»^(٥٥)، وأنّه يجب أن يكون قادراً على الاندماج بالعالم الروحيّ والاتّصال بالعقل الفعّال، فهل يعقل تبعاً لذلك القول بتعارض الفكر الاجتماعيّ الفارابي مع نظام دولة الخلافة الإسلاميّة كنظام مقدّس يستمدّ شرعيّته وديمومته من العالم السماويّ؟

وقد أدرك مروّء خطأ تأويله الأيديولوجيّ الطبقيّ لفلسفة الفارابي. فبعد أن نظر إلى صورة التركيب الاجتماعيّ (أو المراتبيّة) في المدينة الفاضلة، وجد أنّ هذا التقسيم المراتبيّ على هذه الصورة «مما يتفق مع نظرة الطبقة المسيطرة في المجتمع الإقطاعيّ»^(٥٦). ولو أنّ مروّء درس الفلسفة الفارابيّة بروح موضوعيّة حياديّة، لا انطلاقاً من خلفيّة أيديولوجيّة مسبقة، لما اضطرّ إلى تنصيب الفارابي أيديولوجيّ الطبقات الكادحة ذات الاتجاه الأكثر ثوريّة في المجتمع الإسلاميّ القروسطيّ.

(٥١) مروّء، النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ج ٢، ص ٥٠٧.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٧٣ - ٣٧٤.

(٥٣) كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ص ٢٥٠.

(٥٤) نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص ٢٩.

(٥٥) كوربان، المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

(٥٦) مروّء، النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ج ٢، ص ٥٠٨.

ب - وحين يتصدّى مروّة لتقييم المنحى الأيديولوجيّ الطبقيّ للفلسفة السنيويّة، يسعى جاهداً لإزالة التعارض بين الاتجاه العقلانيّ التنويريّ الذي سلكه ابن سينا فكرياً، وهو اتّجاه متقدّم بالقياس إلى عصره، وبين جملة آرائه ومواقفه الاجتماعية السياسية التي لا تتلاءم كثيراً مع تأويلات المؤلف الطبقيّة السياسية لآرائه ومفاهيمه الأنطولوجيّة والمعرفيّة. انطلاقاً من ذلك يسعى مروّة إلى تحديد الموضع الطبقيّ لابن سينا من حيث الأساس، بصفته المهنيّة كطبيب، ويجد أنّ هذا التحديد يساعده على رؤية الفلسفة السنيويّة «تعبيراً عن أيديولوجيّة مختلف الفئات الاجتماعيّة التي تمثّل أحد طرفي التناقض الرئيسيّ حينذاك، مقابل الفئة العليا المتميّزة الرئيسيّة الممثّلة لسلطة الإقطاعيّة بخصوصيّاتها التاريخيّة المشرقيّة»^(٥٧). ويعوّل على رواية أخرى في حياة ابن سينا وهو لم يزل في كنف أسرته في مدينة بخارى، حيث كان والده يعمل في خدمة الأمير نوح بن منصور الساماني، وفي إدارة بعض الأعمال الماليّة في قضاء «خرميثن». يقول مروّة: «ومما له شأن يذكر في مجال الكلام على الموقع الطبقيّ لابن سينا، أنّ أوّل معلّم تلقى عليه دروسه الأولى في الحساب والهندسة، رجل بسيط من أهل بخارى كان بقالاً. ويبدو أنّ ابن سينا كان يأخذ دروسه من هذا البقال في مكان عمل الرجل، لا في منزل الأسرة. وفي تردّده إلى هذا المعلّم في أحد أسواق المدينة، لا بدّ أن يكون قد انطبعت في نفسه انطباعات عن حياة هؤلاء الناس البسطاء الكادحين، ولا بدّ أنّ هذه الانطباعات قد أثّرت في تكوين رؤيته الاجتماعيّة كما هي في الشفاء»^(٥٨).

يُستنتج ممّا ورد أنّ الفلسفة السنيويّة كانت تمثّل أيديولوجيّة الفئات الوسطى وما دونها في مواجهة أيديولوجيّة الفئات العليا الإقطاعيّة الحاكمة في دولة الخلافة الإسلاميّة. ولننظر الآن في مدى صوابيّة هذه النتيجة، وفي مدى توافقها مع المنحى الاجتماعيّ السياسيّ الذي تعبّر عنه فلسفة الشيخ الرئيس.

من غير المنطقيّ الموافقة على تحديد الموقع الطبقيّ لابن سينا من خلال وضعه المهنيّ فقط، بوصفه طبيباً، بحيث يؤدي ذلك إلى تنصيبه معبّراً عن «أيديولوجيّة الفئات الوسطى والنامية، المناهضة للإقطاع العسكريّ في المجتمع العربيّ الإسلاميّ»^(٥٩). ذلك بأنّ مهنة الطب لم تكن المهنة الوحيدة التي مارسها ابن سينا في حياته، فقد مارس أعمال الوزارة عند شمس الدولة أمير البويهيين في همذان، ودخل في خدمة علاء الدولة أمير أصفهان مكرّماً معزّزاً، وبقي على هذه الحال مدّة ثلاث عشرة سنة إلى حين وفاته^(٦٠). فهل أنّ لمهنة الطب تأثيراً في توجّهه الفكريّ السياسيّ أكثر ممّا لمنصب الوزارة والسلطة والجاء... هذه الأمور التي حظي بها فيلسوفنا ردهاً طويلاً من

(٥٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٦٠.

(٥٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٥٩.

(٥٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٨٨.

(٦٠) انظر: جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربيّة، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣)، ص ٢٠٥، وكوربان، المصدر نفسه، ص ٢٥٦.

حياته^(٦١)؟ وإذا ما أخذنا في الحسبان أن كتاب الشفاء ألفه ابن سينا وهو في منصب الوزارة، عند شمس الدولة، هذا إلى جانب ما نقله السمرقندي في كتاب جهار مقالة عن حياة الوزير الفيلسوف وما تخللها من البذخ والترف والجاه ومظاهر السلطان^(٦٢)، يتضح لنا أن أهم مصنفٍ فلسفي تركه ابن سينا، كتبه وهو في موقع السلطة. فهل تؤثر رؤية أسواق بخارى، في آراء ابن سينا السياسية، كما بسطها في الشفاء، أكثر مما يؤثر منصب الوزارة وموقع السلطة؟ وإذا كانت بعض الانطباعات عن حياة البسطاء والكادحين، يرى فيها مروءة مثل هذا التأثير في التوجه الفكري والسياسي اللاحق للفيلسوف، فلماذا لم يكن لحياة التقشف والعوز التي عاشها الغزالي وأخوه بعد موت والدهما^(٦٣)، مثل هذا التأثير، بحيث تأتي فلسفته تعبيراً عن أيديولوجية الفئات الكادحة والمسحوقة التي ينتمي إليها فعلاً؟

وإذا كان مروءة يرى في حادثة تلقى الدروس عند البقال في أسواق بخارى أثراً حاسماً في مجال الكلام على الموقع الطبقي لابن سينا، فلماذا يهمل حادثة أخرى ربما لها دلالة أبلغ في موضوعنا؛ وهي أن أبا عبد الله الناطلي الملقب بالمتفلسف، عندما قدم بخارى، أنزله والد ابن سينا في بيته رجاء أن يقوم بتعليم ولده، فدرس عليه ابن سينا كتاب إيساغوجي وكتاب إقليدس. أليس في هذه الرواية ما يشير إلى الوضع المعيشي الجيد لأسرة ابن سينا؟ وهل تؤثر رؤية الأسواق الشعبية الفقيرة أكثر مما يؤثر المنشأ الاقتصادي الأساسي؟ ثم لماذا يفترض أن تترك هذه الانطباعات عن حياة الناس الفقراء أثرها في الشفاء، ولا تترك مثل ذلك الأثر في ممارسات ابن سينا أثناء توليه منصب الوزارة؟ ألم يكن الشيخ الرئيس ظالماً مع الجند فثاروا عليه ونهبوا أملاكه وسألوا الأمير قتله^(٦٤)؟

إن تقييم مروءة للمنحى الأيديولوجي الطبقي للفلسفة السينووية، على هذا النحو الذي رأيناه، ينطلق أساساً من الخط الفلسفي الذي سلكه الشيخ الرئيس. فهو في نظره فيلسوف مادي في الأساس، ويفترض تبعاً لذلك أن تمثل فلسفته أيديولوجية القوى والفئات المعارضة الطامحة إلى التغيير^(٦٥). فابن سينا يُقدّم في منظومته الفلسفية المثالية عموماً، وفي آرائه الاجتماعية السياسية، صياغة عقلانية متنورة لأيديولوجية المجتمع الاقطاعي الذي عاش فيه. وهذا لن يقلل من شأنه، كما الفارابي، كفيلسوف أدى دوراً متقدماً في تطور الفكر الفلسفي الإسلامي، وفي تطور الفكر الأوروبي الوسيط في ما بعد.

(٦١) صليبا، المصدر نفسه، ص ٢٠٦ - ٢٠٧، وكوربان، المصدر نفسه، ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

(٦٢) صليبا، المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٣. لمزيد من التفصيل في هذه المسألة، انظر: لطيف، «المنهج الماركسي والتراث الفلسفي العربي - الإسلامي:

دراسة نقدية لمؤلفات مروءة وتيزيني»، ص ٣٧٧.

(٦٤) لمزيد من التفصيل في هذه المسألة، انظر: لطيف، المصدر نفسه، ص ٣٧٧ - ٣٧٨.

(٦٥) انظر: مروءة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ٢، ص ٦٠٧ و ٦١٦.

- ثنائية المادّية والمثاليّة (الاسميّة والواقعيّة)

انطلاقاً من نظرة الماركسيّة إلى تاريخ الفكر الفلسفيّ البشريّ، على أنّه تاريخ صراع بين المادّية والمثاليّة، سعى بعض الباحثين الماركسيّين من العرب والمستشرقين، إلى تصوير تاريخ الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ، تاريخ صراع بين المادّية والمثاليّة. وفي هذا الاتجاه طبعاً، يمضي حسين مروّة، مصوراً صراع الاسميّة والواقعيّة على أنّه التجلّي القروسطي الرئيسيّ لصراع المادّية والمثاليّة، فيقول: «إنّ الصراع بين المادّية والمثاليّة في القرون الوسطى كان يظهر في شكل صراع بين الاسميّة والواقعيّة [...]». وفي القرون الوسطى المسيحيّة كانت الاسميّة والواقعيّة الوجه التاريخيّ المميّز لصراع المادّية والمثاليّة داخل الفلسفة المدرسيّة^(٦٦). إنّ القول بأنّ الاسميّة والواقعيّة هما الوجه التاريخيّ المميّز لصراع المادّية والمثاليّة داخل الفلسفة المدرسيّة الأوروبيّة القروسطيّة، هو أمر غير دقيق، ذلك بأنّ الفلسفة المدرسيّة «هي فلسفة دينيّة سادت في القرون الوسطى، وتميّزت بأقصى التجريد والانفصال عن الواقع الحيّ، وحاولت أن تعلّل وتدعم عقائد الكنيسة المسيحيّة بشتّى أحابيل المنطق»^(٦٧).

ونحن نرجّح أنّ الانطلاق من تصوير تاريخ الفلسفة تاريخاً لصراع المادّية والمثاليّة، كان أحد العوامل الرئيسيّة في المبالغة بتقييم الاسميّة وصراعها مع الواقعيّة. فالحلّ الذي تقدّمه الاسميّة لمسألة الكلّيّات، لا يقلّ خطأ عنه لدى أنصار الواقعيّة، فلم يكن الاسميّون يقرّون أنّ المفاهيم العامّة تعكس صفات وكيّفات واقعيّة للأشياء الموجودة موضوعيّاً. وأنّ الأشياء الفرديّة لا تنفصل عن العام، بل تنطوي عليه. إنّ نظرة الاسميّين الخاطئة إلى المفاهيم هي التي مهّدت الطريق لإنكار السببيّة. وهذا ما نجده جلياً في اسميّة الغزالي وبعض الأشاعرة في المشرق الإسلاميّ، ولدى بركلي وهيوم في الغرب الأوروبيّ^(٦٨).

ويظهر أنّ مروّة قد تنبّه إلى هذه الحقيقة، حين قال: «غير أنّ القول بوجود المنفرد وحده ونفي وجود العام إطلاقاً، يؤدّي باسميّة المدرسيّين الأوروبيّين إلى اللامعقوليّة»^(٦٩). لكنّه من جهة ثانية يقع في التناقض حين يقول في معرض كلامه على اسميّة الأشاعرة: «وربّما أمكن القول بوجود علاقة ما بين هذا الاتجاه (اسمية الأشاعرة) وبين المذهب الإسميّ المعروف في أوروبا في العصر الوسيط، ولكنّها علاقة شكلية لا تتضمّن الموقف الماديّ الذي تضمّنته الاسميّة»^(٧٠).

(٦٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥.

(٦٧) لمزيد من التفصيل في هذه المسألة، انظر: لطيف، المصدر نفسه، ص ٣٠٧ - ٣١٠.

(٦٨) المصدر نفسه.

(٦٩) مروّة، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٠٩.

(٧٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٣٠.

ترى كيف تتفق اللامعقوليّة مع الموقف المادي؟ ولماذا تكون العلاقة بين اسميّة الأشاعرة والاسميّة الأوروبيّة مجرد علاقة شكلية؟ الاسميّون الأوروبيّون كما يذكر مروّة «ينفون وجود العام (الماهيات) ويثبتون الوجود الحقيقيّ للأشياء [...] ويقولون إنّه ليس للعام وجود سوى الاسم فقط»^(٧١). والأشاعرة من جهتهم «ينكرون وجود الكلّي إطلاقاً في الخارج [...] ويذهبون إلى أنّ الكلّيات ليست سوى أسماء اصطلاحية»^(٧٢). فهل هذا مجرد تشابه شكليّ؟ وهل تعني الاسميّة غير ذلك؟ ثمّ ما هو ذلك «الموقف الماديّ» الذي تضمّنته الاسميّة الأوروبيّة، ولم تضمّنه اسميّة الأشاعرة؟ ما هو الفرق بين وجهة نظر روسليني القائلة «بأنّ العام تسمية لفظيّة لا واقع له»، التي يعتبرها مروّة «أولّ تجلّيات الاسميّة الماديّة في مدرسة القرون الوسطى»^(٧٣) وبين رأي الأشاعرة القائل بأنّ «الكلّيات ليست سوى أسماء اصطلاحية». هذا الاضطراب في تقييم الاسميّة الأوروبيّة مقارنة باسميّة الأشاعرة، مردّه في اعتقادنا إلى الأحكام الأيديولوجيّة المسبقة على نصوص التراث. فطالما أنّ المذهب الأشعريّ جاء كردّ فعل محافظ لهدم البنيان العقلانيّ الذي شيّده المعتزلة، ووقف ضدّ العلم والتطور الاجتماعيّ، وشكّل الأسس الفكرية للأيديولوجيّة الرجعيّة لدولة الخلافة. نقول إنّ الفكر الأشعريّ في منظور مروّة الأيديولوجي لا يمكن أن ينحو منحى مادياً حتّى ولو تشابهت اسميّة مع الاسميّة الأوروبيّة. ذلك بأنّ اعتبار اسميّة الأشاعرة متضمّنة الموقف المادي نفسه، سوف يتعارض على نحو حاد مع مجمل التقييم الأيديولوجيّ الذي يراه مروّة لمذهب الأشعرية ودوره الرجعيّ تاريخياً. فثنائية ماديّ - مثاليّ تقابلها حتماً ثنائية تقدّميّ - رجعيّ. وفي اعتقادنا أنّ ثنائية الماديّة والمثاليّة ليست صالحة أساساً من أجل دراسة التراث الفلسفيّ الإسلاميّ. وليس مقبولاً كذلك إجبار التراث على الامتثال القسريّ لهذه الثنائية. إنّ محاولة تصوير تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، تاريخ صراع بين الماديّة والمثاليّة، هي محاولة مغالية فكرياً، ولا تخلو من إسقاطات أيديولوجيّة على التراث، لا مسوّغ لها. فلماذا الإصرار على مثل هذه الثنائية، وإهمال ثنائية العقل والنقل أو الحكمة والشرعية التي كانت أحد أبرز تجلّيات العقلانيّة في الإسلام^(٧٤).

٥ - عصرنة الأفكار (Modernisation)

سنكتفي في هذه الفقرة بتقديم نموذجين عن الميل إلى تحديث أفكار التراث، وإعطائها مضموناً علمياً عصريّاً، لم يكن ممكناً الوصول إليه وصياغته قبل عصر النهضة الأوروبيّة وتطور العلوم الحديثة. الأول عن تلمّس الفارابي فكرة الحركة الذاتيّة الداخليّة للمادة، والثاني إدراك ابن سينا قانون حركة التغيير والضرورة في العالم الماديّ، والنشوء الطبيعيّ للأجسام أو التولّد الذاتيّ للمادة.

(٧١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥.

(٧٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٠٨.

(٧٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥ - ٣٦ (هامش).

(٧٤) سوف نعود إلى هذه المسألة في الفقرة الأخيرة من هذا البحث بعنوان: التراث بين المنهج والأيديولوجيا.

أ - في معرض حديثه عن العالم الطبيعيّ عند الفارابي، ينقل مروّة نصّاً له بشيء من التصرف، مؤداه أنّ الأشياء الطبيعيّة «إذا وجدت فسيبيلها أنّ تبقى وتدوم، وأنّ كلّ موجود طبيعيّ لما كان قوامه من مادة وصورة، ولما كانت الصور متضادة، وكان من شأن المادة أن توجد لها هذه الصورة وضدّها. صار له (أي لكلّ موجود طبيعيّ) حقّ مؤهلّ له من قبل صورته، وحقّ آخر مؤهلّ له من قبل مادّته. أمّا الأوّل فهو حقّه أن يبقى على الوجه المعين له، وأمّا الثاني فهو حقّه أن يوجد وجوداً آخر مضاداً للوجود المعين هذا. ولما كان من غير الممكن أنّ يُعطى كلا الحقيقتين في وقت واحد، أي حقّ بقاء وجوده المعين، وحقّ وجوده وجوداً آخر ضدّ الأوّل، لزم أن يُعطى هذان الحقان بالطريقة التالية: يوجد ويبقى مدّة محفوظ الوجود، ثمّ يتلف ويوجد ضدّه، ثمّ يبقى هذا الضدّ مدّة، ثمّ يتلف ويوجد ضدّه [...] وهكذا أبدياً»^(٧٥). وبالرغم من أنّ مروّة يقرّ بأنّ مفهوم الفارابي هذا للعلاقة بين المادة والصورة هو مفهوم أرسطيّ ذو طابع مثالي لفصله بين جوهر المادة وشكلها، لا يتردّد في الاستنتاج بأنّ طرح الفارابي لقضيّة العلاقة بين المادة والصورة يعني «أنّ هذه العلاقة تعمل داخليّاً، على نحو مستقلّ عن كلّ عامل خارجي». ويرى أنّ «عملها يشكّل القوى الداخليّة التي تحفظ وجود المادة». ويجد في موقفه الماديّ هذا «عدا رؤيته نسبياً للحركة الداخليّة للمادة [...] تلمساً لحركة نصارع الأضداد ضمن وحدتها»^(٧٦)؟! ورّبما صحت ترجمة ذلك، بنظره «إلى لغة الديالكتيك المعاصر، بأنّه عبارة عن ديالكتيك العلاقة الداخليّة لحركة الأشياء الطبيعيّة»^(٧٧).

نجد في تأويلات مروّة هذه لنصوص الفارابي، تحميلاً للنصوص أكثر ممّا تحتّم. لا لسبب سوى أن تنطق بلغة الديالكتيك المعاصر، وتنطوي على مفهوم مادي متقدّم قياساً على عصرها. فالمسألة عند الفارابي لم تخرج عن الإطار الأرسطيّ المثاليّ للعلاقة بين المادة والصورة، إلى مستوى العلاقة الديالكتيكيّة. ولماذا يهمل مروّة العبارة الواردة في النصّ «لزم أن يعطي هذين الحقيقتين» التي تفيد أنّ الوجود مُعطى للموجودات الطبيعيّة، وليس من ذاتها. فالعقل الفعّال عند الفارابي هو «سبب وجود الأنفس الأرضيّة من وجه، وسبب وجود الأركان الأربعة (الماء والهواء والتراب والنار) بوساطة الأفلاك من وجه آخر»^(٧٨). هذا، ويقول الفارابي بعد النص الذي نقله مروّة مباشرة: «وأما الأسطقسات فإنّ المضاد المتلف لكلّ واحد منها هو من خارج فقط، إذا كان لا ضدّ له في جملة جسمه. وما كان من الأجسام يتلفه المضاد له من خارج، فإنّه لا يتحلّل من تلقاء نفسه دائماً»^(٧٩). ويقول الفارابي كذلك في المدينة الفاضلة: «والذي يحفظ وجوده (أي الجسم). إمّا قوّة

(٧٥) ينقل مروّة هذا النصّ بتصّرف عن المدينة الفاضلة، ص ٦٣. انظر: مروّة، النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ج ٢،

ص ٥٠٣.

(٧٦) مروّة، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٠٣.

(٧٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٠٣.

(٧٨) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة (القاهرة: المكتبة السلفية، ١٣٢٠هـ/١٩٠٢م)، ص ٩.

(٧٩) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق أبيير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٣)، ص ٨٠ - ٨١.

في الجسم الذي فيه صورته، وإمّا قوّة في جسم آخر هي آلة مقارنة له تخدمه في حفظ وجوده، وإمّا أن يكون المتولّي بحفظه جسم آخر يرأس المحفوظ، وهو الجسم السماويّ أو جسم ما غيره^(٨٠). فالقوّة التي تحفظ الأجسام، إمّا أن تكون في الجسم «الذي فيه صورته»، أي أنّ الصورة المعطاة من خارج هي التي تشكّل قوّة حفظ الجسم، وهذا يفيد منطقياً أنّ العمليّة ليست داخليةً ضمن المادة نفسها كما يرى مروّة، أو أن تكون قوّة خارجة عن الجسم، أرضية أو سماوية. وفي الحالتين يبقى العنصر الحافظ للجسم خارجياً. فهل بعد ذلك يجوز القول بأنّ الفارابي قد تلمّس مفهوم الحركة الداخلية للمادة، أو تلمّس حركة تصارع الأضداد ضمن وحدتها. أي أنّه فهم قانون وحدة وصراع الأضداد المادي الديالكتيكي. هذا المفهوم لم يكن ممكناً إدراكه في زمن الفارابي، أو غيره من الإسلاميين. لكن رغبة الباحث المسبقة في «أدلجة التراث» وإلباسه لبوساً مادياً ديالكتيكياً عصرياً، يتوافق مع منطلقات الباحث الأيديولوجية، هي التي أدت إلى مثل هذه التأويلات.

ب - وفي كلامه على فكرة النشوء الطبيعيّ للأجسام، يتساءل مروّة: «هل فكّر الشيخ الرئيس فعلاً بمسألة النشوء الطبيعيّ، أو التولّد الذاتيّ للعالم الماديّ؟ وهل الكلام على هذه الفكرة عند فيلسوفنا في تلك المرحلة من تاريخ تطوّر الفلسفة، أو بالأصحّ من تاريخ تطوّر البشرية، وتاريخ تطوّر المعرفة بوجه عام، يعد خروجاً على المنهج المادّي التاريخي، وانحرافاً إلى نزعة التحديث اللاتاريخية المثالية؟»^(٨١). ومن خلال قراءة وتحليل النصوص السينوية، يصل مروّة إلى استنتاج مؤداه أنّ «في مواضع من الشفاء يبحث ابن سينا تحولات المادّة إلى أشكال مختلفة، بطريقة تفصح في الوقت عينه عن وضوح فكرة التولد الذاتيّ لأشياء العالم الماديّ، لدى تحليله عدداً من ظاهرات التحوّل والتولّد»^(٨٢). ولنقرأ نصّاً لابن سينا يغفله مروّة: انظر إلى حكمة الصانع، بدأ فخلق أصولاً، ثمّ خلق منها أمزجة شتى، وأعدّ كلّ مزاج لنوع، وجعل إخراج الأمزجة عن الاعتدال لإخراج الأنواع عن الكمال، وجعل أقربها إلى الاعتدال الممكن مزاج الإنسان لتستوي كرة نفسه الناطقة [...] وإنّ المزاج إذا حصل في المركب هيأه لقبول القوى والكمالات التي من شأنها أن تكون له»^(٨٣). ومؤدّى هذا الكلام أنّ المزاج، سواء كان معدنيّاً، أو نباتيّاً أو حيوانيّاً، حينما يعتدل، أو يصبح على هيئة من الاعتدال والكمال، يصبح عندها مهيناً لقبول صورته، أو كيفيّته التي تفيض عليه من واهب الصور الطبيعية والأنفس الأرضية، وهو العقل الفعّال السماويّ العاشر^(٨٤). ونختتم مناقشة هذه المسألة، بكلام لمروّة يناقض فيه نفسه: «وفي النصوص السينوية علامات تشير إلى وجود هذه الفكرة (أي

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٨١) مروّة، النزعات المادّية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ٢، ص ٦٧٦.

(٨٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٨٠.

(٨٣) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١)، ص ٣٤٠.

(٨٤) لمزيد من التفصيل، انظر: لطيف، «المنهج الماركسي والتراث الفلسفي العربي - الإسلامي: دراسة نقدية لمؤلفات مروّة وتيزيني»

فكرة النشوء الطبيعيّ) عند فيلسوفنا، لكنّها فكرة أوليّة لا يمكن الأخذ بها إلّا بتحفظ»^(٨٥). فلماذا إذاً يجهد مروّة للبحث عن هذه الفكرة في المنظومة السينويّة؟ أليس من الأجدي والأقرب إلى روح العصر الذي ظهرت فيه فلسفة الفارابي وابن سينا، أن يبحث عن نزوعهما إلى العقلانيّة في عصر سادت فيه الغيبيّات والأفكار الدينيّة المتزمتة.

٦ - التخطيطيّة في دراسة التراث

عند بحث حربيّة الفكر الفلسفيّ والأيدولوجيا عموماً، تتجلى التخطيطيّة (Schématisation) في الفهم الجامد للموضوعات الفكرية المتناولة. فانطلاقاً من المبدأ القائل إنّ الفلسفة، كحلقة عليا من حلقات الوعي الاجتماعيّ، تعكس الوجود الاجتماعيّ ذاته، مضى بعض الباحثين الماركسيّين إلى ردّ الأفكار الفلسفيّة ردّاً ميكانيكياً مباشراً إلى القاعدة الاقتصاديّة الاجتماعيّة السياسيّة، بحيث يجعلون مضمونها يتحدّد بهذه القاعدة، ويعطون تفسيراً اجتماعياً وسياسياً لكلّ فكرة فلسفيّة، متجاهلين بذلك الحلقات المتوسطة بين الأشكال العليا من الوعي الاجتماعيّ (وبينها الفلسفة) وبين القاعدة الاقتصاديّة الاجتماعيّة، ومتجاهلين كذلك الاستقلاليّة النسبيّة للفلسفة^(٨٦). ومن بين تجلّيات التخطيطيّة في مسألة تحديد حربيّة المذاهب الفلسفيّة، الاتّجاه إلى حشد التيارات الفلسفيّة ضمن ثنائيّة جامدة^(٨٧). فكلّ مذهب ماديّ تقدّميّ، وكلّ مذهب مثاليّ رجعيّ. أو الأخذ في الموضوعات الأيدولوجيّة على حرفيّةها بدلاً من الدراسات التاريخيّة العيانيّة. ولعلّ أسوأ مظاهر هذه التخطيطيّة، هو الميل إلى إدراج الوقائع قسراً في لوحة مسبقة، وإرغام هذه الوقائع على الانسجام مع اتّجاهات الباحث الأيدولوجيّة وموضوعاته التي يسعى إلى تأكيدها. وسوف نكتفي في سياق هذه الفقرة بنموذجين يجسّدان هذه التخطيطيّة.

أ - تتجلى التخطيطيّة اللاتاريخيّة، عندما يرى مروّة في المنطق اليونانيّ «سلاحاً أيدولوجيّاً طبقياً» بيد كادحي البصرة «كشغيلة الأرض والعبيد وصغار التجار والمعدمين والمستخدمين في الصناعات الحرفيّة»^(٨٨). ويستطرد المؤلّف في تحليلاته حول سبب ظهور المنطق في البصرة بالذات وليس في الكوفة، ذلك بأنّ البصرة «كانت تتعرّض لأشدّ مظاهر الاضطهاد المسلّط على قوى المعارضة من جهة، وعلى تلك الفئات الاجتماعيّة الكادحة المستضعفة من جهة ثانية»^(٨٩). بينما تشكّل الكوفة في المقابل مركز تجمّع «كبار التجار وكبار مستثمري الأرض والمرايين والأرستقراطيّة الحاكمة»^(٩٠). هنا

(٨٥) مروّة، النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ج ٢، ص ٧٠٢.

(٨٦) لمزيد من التفصيل في هذه المسألة، انظر: لطيف، المصدر نفسه، ص ٣٤٤ وما بعدها.

(٨٧) سبق أن تناولنا نمطاً من هذه الثنائيّة في سياق بحثنا عن الماديّة وتجليّاتها في الفكر الإسلاميّ الوسيط عند مروّة، من خلال الإسميّة

والواقعيّة (الفقرة الرقم ٤ في تطبيقات المنهج).

(٨٨) مروّة، النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ج ١، ص ٨٩٧.

(٨٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٩٧.

(٩٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٩٧.

نصطدم مرّة أخرى بتأويل اجتماعي سياسي (طبيقي) ميكانيكي مصطنع لفكرة أو مقولات معرفيّة منطقيّة، بحيث تصبح سلاحاً أيديولوجياً طبقياً بيد الكادحين. فهل كان المنطق اليوناني حقاً كما يصوّره مرّوة «هذا المنهج الذي استخدمه الفكر العربي [...] في سبيل تلبية حاجات المجتمع الجديد، الذي كانت تنمو في داخله قوى اجتماعيّة كثيرة التّنوع، خصوصاً القوى المنتجة العاملة في الأرض وفي مجال الصناعات الحرفيّة التي كانت العلاقات الإقطاعيّة - التجاريّة تتطلّب منها تقنيّات جديدة متقدّمة نسبياً من أجل إشباع رغبات الترف [...] ومن أجل تطوير القطاعات الإنتاجيّة»^(٩١). إنّ كلّ ما تقدّم لا يقدّمنا خطوة واحدة في عمليّة تفسير ظهور المنطق في البصرة أو في غيرها. وهنا لا نفتقد الحلقات المتوسطة بين القاعدة الماديّة والأشكال العليا للفكر، كالمنطق والفلسفة، وحسب، بل تفاجئنا هذه الشبكة من الترابطات الغريبة التي يقدّمها مرّوة لتفسير ظهور المنطق؛ إذ ما علاقة ظهور المنطق بتجمّع الكادحين ونقمة المعارضة وتلبية حاجات التقنيّة والترف والإنتاج؟ هل تكفي هذه العوامل لفهم ظاهرة خاصّة، شديدة التعقيد، مثل ظهور المنطق؟ لماذا لم ينشأ المنطق في فينيقيا تلبية للحاجات عينها، أو في أيونيا مثلاً، حيث نشأت الفلسفة في صورتها الماديّة الأولى، في القرن السادس قبل الميلاد؟

إنّ ظهور المنطق لا يرتبط على نحو مباشر بتقدّم القوى المنتجة والكفاح الاجتماعي. فثمّة توسّطات كثيرة ومعقّدة تفعل فعلها على درجة معيّنة من تقدّم الفكر الإنسانيّ، والأطر الأيديولوجيّة، والعلاقات الثقافيّة التاريخيّة، التي يجب أخذها في الحسبان من أجل فهم ظاهرة المنطق. وإذا كان المنطق سلاحاً أيديولوجياً بيد الطبقات الكادحة في صراعها مع إقطاعيّ دولة الخلافة والطبقات العليا عموماً، الذين يتمسّكون بسلاح النصوص، أي الأيديولوجيا الدينيّة الغيبيّة، فلا بُدّ من أن نتساءل: ألم يكن المنطق سلاحاً أيديولوجياً استخدمته القوى المحافظة عبر ممثليها الفكريّين، في صراعها المرير ضدّ كلّ الاتجاهات الفلسفيّة العقلانيّة التي تمثّل برأي مرّوة أيديولوجيّة القوى المعارضة؟ وأيّ منطق هو الذي استخدمه ابن تيمية، أو الأشعري، مثلاً، في مجابهتهم المعتزلة والفلاسفة؟ صحيح أنّ القوى السلفيّة المحافظة قد حاربت المنطق الأرسطيّ لأنّه يشكّل في نظرها «مدخل الشرّ أي الفلسفة»، لكن ذلك لم يمنع بعضها من استخدام هذا السلاح عينه^(٩٢). وإذا كان المنطق سلاحاً أيديولوجياً بيد القوى الثوريّة، فلماذا لم يقف الغزاليّ الرجعيّ، كما يصفه مرّوة، موقفاً معارضاً له؟ ألم يقلّ الغزاليّ عن المنطق بأنّه «مقدّمة العلوم كلّها، ومن لا يحيط بها (أي بهذه المقدّمة المنطقيّة) فلا ثقة له بعلومه أصلاً»^(٩٣).

(٩١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٢٨.

(٩٢) يعترف مرّوة بأن ابن تيمية لم يقف الموقف السلبّي تجاه المنطق، كما فعل ابن الصلاح في تحريمه الاشتغال بالمنطق. ويعترف كذلك بأنّ الخط الأشعريّ عموماً حارب الفلسفة والفلاسفة بسلاح الفلسفة نفسها، أي المنطق بشكل خاص. إنّ هذا في نظرها يمثّل ضرورة لإعادة النظر في إعطاء المنطق دوراً أيديولوجياً وحيد الجانب. انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٤ و ٩٠٧.

(٩٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٠ - ٦١.

ب - هكذا، حين يبحث مروّة في قضية الوجود والماهية، يؤكّد وجود موقفين في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة: «موقف يتمسك بالماهيات الثابتة القائمة خارج الطبيعة، وموقف يتمسك بفكرة حركة العالم وتغيّره وتحوّله [...]». الموقف الأوّل يمثّل أيديولوجيّة الدولة الرسميّة، لأنّ ثبات الماهيات يؤيّد ثبات النظام الاجتماعيّ الاستبداديّ المطلق غير القابل للتغيير. والثاني يمثّل أيديولوجيّة الطبقات والفئات الاجتماعيّة الطامحة إلى تغيير هذا النظام^(٩٤). هذا التقييم للبعد الأيديولوجيّ الطبقيّ لفكرة أنطولوجيّة مثل العلاقة بين الوجود والماهية، قد يصحّ منطقيّاً، ولكن هل تحقّق تاريخيّاً؟ تلك هي المسألة التي لم يتوقّف عندها مروّة ليقدم إلينا وقائع تاريخيّة عيانيّة، تثبت صحة ما يذهب إليه، وتثبت كذلك أثر قضية الوجود والماهية على المستوى الأيديولوجيّ الطبقيّ في المجتمع الإسلاميّ القروسيّ. وعليه، يجوز القول إنّ هذه التقييمات تبقى في الإطار النظريّ المجرد. وفي هذا الصدد نشير إلى أنّ رائد الماهيات الثابتة، أي أفلاطون، لم ينطلق من ثبات الماهيات وعدم تغيّرها، إلى القول بثبات النظام الاجتماعيّ في عصره، أو إلى تأسيس أيديولوجيّة النظم الاستبداديّة في اليونان. بل على العكس، يمكن القول إنّ نظريّته في المثل قادتته إلى البحث عن أسس لمجتمع مثاليّ بديل للنظم التي كانت سائدة في عصره^(٩٥). وبين الفلاسفة الإسلاميين، يمكن أن نجد أمثلة لا تدعم وجهة نظر مروّة، بل تعارضها. فالسهروردي القائل بأصالة الماهية، كان معارضاً للأيدولوجيّة الرسميّة وفقاً لتصنيفات مروّة^(٩٦). والشيرازي القائل بأصالة الوجود، لم يكن يمثّل أيديولوجيّة داعية إلى التغيير، بل إنّ ما يتعلّق بنشأته من أسرة إقطاعيّة وسيّره في ركاب السلطان، يدفعنا إلى القول إنّ منحه الفلسفيّ العام لا يمكن إعطاؤه بعداً أيديولوجيّاً معارضاً^(٩٧).

خاتمة: التراث بين المنهج والأيدولوجيا

من خلال بحثنا في فكر حسين مروّة، الماركسي، ظهر لنا هذا الارتباط الوثيق بين المنهج والأيدولوجيا في سماته الأكثر وضوحاً وفجاجة، أي إخضاع التراث لا لمتطلّبات المنهج الماديّ التاريخيّ، البحثيّة والتقنيّة، وحسب، بل لخلفيّاته ومركزاته الأيدولوجيّة العقائديّة. فقراءة مروّة لنصوص التراث ليست حياديّة بالمعنى الموضوعيّ العلميّ والأكاديميّ. إنّ من أبرز مستلزمات المنهج الحياديّ التعامل مع النصوص بروح الصداقة التي تستبعد أي رفض مسبق، أو قبول مسبق لهذه النصوص. إنّ إخضاع النصوص وإجبارها على امتثال منطلقات الباحث الأيدولوجيّة، أمرٌ لا مسوغ له على مستوى البحث الأكاديميّ الحياديّ الرصين. إنّ إجبار نصوص التراث الفلسفيّة على النطق بلغة ماديّة دياكتيكيّة وثوريّة، حرم الباحث استخدام المنهج على نحوٍ يؤدّي إلى

(٩٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٨٤.

(٩٥) انظر: محمد علي أبو ريّان، تاريخ الفكر الفلسفيّ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨)، ج ١، ص ٢٥٥ وما بعدها.

(٩٦) مروّة، النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ج ٢، ص ٢٥٤.

(٩٧) انظر: جعفر آل ياسين، الفيلسوف الشيرازي (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٧٨)، ص ٢١ - ٢٢.

استيعاب التراث في حركته ومساره التاريخيين، ضمن الزمن الذي ينتمي إليه بكل سماته الفكرية والدينية والغيبية في المجتمع الإسلامي القروسطي. إن تطبيقات مروءة لمنهجه على التراث الفلسفي العربي الإسلامي، قد أخرجت هذا التراث في حلّة عصريّة لا تنسجم معه كتراث كتب منذ أكثر من ألف عام. وتمتلكنا الدهشة حقاً، كيف أنّ فلاسفة الإسلام في العصر الوسيط، قد تكلموا بلغة الديالكتيك المادي وهم لا يدرون. إنّ هذا المسلك المنهجيّ مغاير في الحقيقة للموضوعيّة العلميّة وروح النقد، بل هو في الواقع إسقاط لمنهجي لوجهة نظر الباحث ورغباته على النصوص، بدلاً من أن يخلي المجال للنص كي يحدّد له الوجهة التي يجب سلوكها قبل إطلاق أحكامه النهائية. فالمشكلة في ما نعتقد، ليست في النصوص، بل في طريقة التعامل معها منهجياً، وإخضاعها لأحكام مسبقة، ترغب بل تريد، من النصوص أن تؤيّدتها وتنطق بها.

إنّ أبرز سمات المنهج العلميّ الموضوعي، أن لا يتردّد الباحث في تعليق الحكم متى كانت النصوص لا تحتتمل التأويلات التي يسعى إليها. وهذه نقطة قوّة في المنهج لا العكس. وإذا كان لازماً عدم إسقاط رغبات الباحث الأيديولوجيّة والفكرية على نصوص التراث، فهذا لا يعني مطلقاً أن تكون شخصية الباحث الفكرية والثقافية في موقف سلبي. فنحن حين ندرس التراث، ندرسه بمعاييرنا المعاصرة، وتقنياتها المنهجية، وأطرها الفكرية. وهذه المعايير ينبغي أن تشكّل مداخل أفضل لفهم اللحظة التاريخية التي أنتجت نصوصه، من دون أن تتحوّل إلى مسلك لتطويعها وإسقاط رؤيتنا الشخصية والأيديولوجية عليها. فالمنهج العلميّ في هذا المجال يطرح موضوع الحقيقة بذاتها، كما تراءت لهذا الفيلسوف أو ذاك، في المسار التاريخي الطويل الذي أدّى إلى الصياغات الفكرية التي تركها لنا، لا كما يريدنا التصوّر الأيديولوجي للماضي. فحقيقة التراث ومضامينه، لا تُقاس بالمعايير الفكرية المتداولة، وإن شكّلت هذه المعايير فهماً أدقّ لها. إنّ كلّ مرحلة تاريخية، قصرت أو طالت، قد أنتجت كبنية موضوعية، الصياغات والأطر الفكرية المعبرة عن السمات التاريخية لتلك اللحظة، ومن أهمّها المدونات التي تركها لنا مفكرو وفلاسفة تلك الحقبة. وما على الباحث العلميّ الموضوعي إلّا التعامل معها كحقيقة قائمة بذاتها، كما تراءت للفرد أو الجماعة التي وضعتها، لا كما يتصوّرها هو انطلاقاً من موقفه الأيديولوجي.

إنّ النظر إلى تاريخ الفكر الفلسفيّ الإسلامي، كتاريخ صراع بين المادية والمثالية، أقلّ ما يُقال فيه إنّه بعيد عن روح العصر الذي أنتج هذا الفكر. فثنائية المادية - المثالية، التقدمية - الرجعية، بوصفها نمطاً تخطيطياً عاماً لاتاريخياً، ليست صالحة منهجياً لدراسة تاريخ الفكر الفلسفيّ في القرون الوسطى. فإنّنا لا نستطيع أن نستوعب خصب الحياة الفكرية والفلسفية، والصراعات الأيديولوجية الكبرى في القرون الوسطى العربية الإسلامية، بإجبارها على امتثال هذه الثنائية مباشرة. ولماذا نهمل ثنائية الحكمة والشرعية، أو العقل والنقل، التي هي نتاج عصرها، ونلصق بالتراث ثنائية نستعيرها من عصر لاحق. فكلّ فلسفة مادية، هي في منظور مروءة الماركسي، تقدمية من حيث أبعادها الاجتماعية السياسية. وكلّ فلسفة مثالية هي رجعية بالضرورة. إنّ الإقطاعية وأيديولوجيتها في أعمال مروءة،

رجعية على طول الخط. فكل ما هو إيماني ومثالي وغيبّي ينسبه إلى الإقطاعية اللعينة والأيدولوجيا الرسمية لدولة الخلافة، وكل ما هو مادي وعقلاني هو تعبير عن مطامح الفئات المعارضة للإقطاعية وسلطتها المركزية.

وهل تكون الأيدولوجيا المسيطرة، من حيث هي كذلك، لاعقلانية إلى النهاية؟ وهل ترفض العقل لمجرد كونها أيدولوجية دينية؟ لماذا لا تكون عقلانية الفكر العربي الإسلامي، كما نراها عند المعتزلة وابن رشد وغيرهما، عقلانية الطبقات المسيطرة بالذات، ويكون هذا العقل بالضبط عقلاً دينياً؟ وهل يصح أن نجعل النزعات العقلانية المادية التي ظهرت في الفلسفة الإسلامية مرادفة بالضرورة للهرطقة (الكفر والإلحاد) وعدم الإيمان، وأن نضع بالتالي المادية والإيمانية في تعارض وتقابل صارخين؟ إن النزعات المادية عند المعتزلة والفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد، وغيرهم من مفكري الإسلام، لا تعني بالضرورة عدم الإيمان والهرطقة. فهي لا تخرج عن كونها ميولاً أو نزعات مادية في الحدود المثالية لعصرهم.

كلمة أخيرة يجب أن تُقال، وهي أن الملاحظات النقدية التي سقناها على تطبيقات مروّة للمنهج، لا تعني على الإطلاق أن عمله الموسوعي النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الذي استغرق سنوات طوال من الجهد المتواصل والبحث المضني في أمّهات المصادر الإسلامية التراثية والاستشراقية، هو عمل سلبي لا قيمة له. فالحق يُقال أن عمله هذا، وإن كان لا يصحّ كنتائج نهائية، لكنه قد يصحّ كمدخل نظري ومنهجي لمواصلة البحث وتعميق الدراسات التراثية. هذا المدخل فيه الكثير من الملاحظات والنتائج الصائبة والقيمة، وما يزيد في أهميته كونه لا يبحث في التراث العربي الإسلامي على أنه مُتّصف بعصمة، أو قداسة مسبقة.

المراجع

- آل ياسين، جعفر. الفيلسوف الشيرازي، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٧٨.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. الإشارات والتنبيهات. ط ٢. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١.
- أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨.
- تيزيني، طيب. مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط. دمشق: دار دمشق، ١٩٧١.
- صليبا، جميل. تاريخ الفلسفة العربية. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣.
- عامل، مهدي. أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية. بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٤.
- عمارة، محمد. الإسلام وفلسفة الحكم. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال. تحقيق جميل صليبا وكامل عياد. بيروت: دار الأندلس، ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. آراء أهل المدينة الفاضلة. تحقيق ألبير نصري نادر. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٣.
- . عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة. القاهرة: المكتبة السلفية، ١٣٢٠ هـ / ١٩٠٢ م.
- كوزبان، هنري. تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة نصير مروّة وحسن قبيسي. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٦٦.
- لطيف، لطيف الياس. «المنهج الماركسي والتراث الفلسفي العربي الإسلامي: دراسة نقدية لمؤلفات مروّة وتيزيني.» (أطروحة دكتوراه فئة أولى في الفلسفة، جامعة الروح القدس، الكسليك، لبنان، ١٩٨٥).
- . «منهجية حسين مروّة في قراءة الفلسفة العربية الإسلامية: دراسة تحليلية نقدية.» (رسالة ماجستير في الفلسفة، جامعة القديس يوسف، بيروت، ١٩٨١).
- محمود، زكي نجيب. المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، بيروت: دار الشروق، [١٩٨١].
- مروّة، حسين. النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨ - ١٩٧٩. ج ٢.
- الموسوعة الفلسفية. وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات؛ بإشراف م روزنتال وي. يودين؛ ترجمة سمير كرم؛ مراجعة صادق جلال العظم وجورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤.
- مروّة، حسين [وآخرون]. دراسات في الإسلام. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠.
- نصر، سيد حسين، ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧١.

الفصل الثالث

جيروم غيث (١٩١١ - ١٩٧٨) الحقيقة بين الواقعية والمثالية

فريد غيث

أولاً: سيرته الفكرية ومساره العلمي^(١)

هو إلياس ابن ميخائيل غيث، والدته مريم بربارة، من مواليد يبرود (القلمون)، ٣١ آذار/مارس ١٩١١. تابع دروسه الأولية في مدرسة الصابغ في الخنشارة، وحاز البكالوريا اللبنانية (بجزائها)، وأتم دروسه العالية في الفلسفة واللاهوت، عند الآباء اليسوعيين، في جامعة القديس يوسف في بيروت، وتوجّها بشهادة «ملفان» في اللاهوت سنة ١٩٤٣ نالها على أطروحته^(٢)، وهي بعنوان L'idéal monastique de Saint Basile. قصد باريس لمتابعة التخصص في العلوم الفلسفية (١٩٤٧ - ١٩٥١)، فحاز لقب دكتوراه دولة، من جامعة السوربون، برتبة ممتاز، بعدما ناقش أطروحته في مفهوم الحرية عند غريغوريوس النيصي (La conception de la liberté chez Saint Grégoire de Nysse)^(٣). زاول التعليم بعد رجوعه من باريس سنة ١٩٥١ حتى تاريخ وفاته سنة ١٩٧٨. فكان أستاذاً محاضراً في الكلية الشرقية (١٩٥١ - ١٩٥٤)، بعد أن أقام في دير مار أنطونيوس القرقفي، في كفرشما سنة ١٩٥٥. علّم في بيروت والساحل، في معهد الرسل في جونية، ومدرسة الثلاثة

(١) نبذة عن حياة جيروم غيث، أمّدتنا بها مشكوراً الأرشمندريت بولس نزهة ق.ب.، مأخوذة من كتاب الرهبانية الباسيلية الشورية: السجل الرهباني، الجزء الثالث (١٨٢٩ - ٢٠١٤)، (قيد الطبع). كان للأرشمندريت بولس نزهة الفضل في إطلاعنا على مخطوطات ودراسات غير منشورة للدكتور غيث في دير مار يوحنا في الخنشارة.

(٢) صدرت الطبعة العربية وعنوانها المثال الرهباني لدى القديس باسيليوس، تعريب وتنقيح الأب بولس أبورجيلي (بيروت: [د. ن.]، ٢٠١٥).

(٣) طبعت الأطروحة في أعرق دار نشر فلسفية فرنسية: Jérôme Gaith, La Conception de la liberté chez Saint Grégoire de Nysse (Paris: Vrin, 1953), 213 p.

أقمار. وظلّ أستاذ الفلسفة اليونانية والمنطق في الجامعة اللبنانية، وكليّة الآداب والعلوم الإنسانية حتى تاريخ وفاته، وفي معهد الآداب الفرنسية العليا، وأستاذاً لمُدّة ثلاث سنوات في جامعة القديس يوسف. وتوفّي في ٢٤ حزيران/يونيو ١٩٧٨، وجرى تكريمه أستاذاً ومفكراً لبنانياً من قِبَل الجامعة اللبنانية عدّة مرات.

من أبرز مؤلفاته أطروحة الدكتوراه في اللاهوت المثل الرباني، وأطروحة الدكتوراه في الفلسفة مفهوم الحرّية عند غريغوريوس النيصي. وفي سياق الأبحاث التي أنشأها في مسألة الحرّية، نشر أيضاً دراسةً في فلسفة نيقولا برديائف فلسفة الحرّية^(٤). ونشر أيضاً بحثاً أصيلاً في فلسفة أفلاطون في منشورات الجامعة اللبنانية^(٥). وله أيضاً أبحاث ومقالاتٌ فلسفية شتّى، منها ما نُشر^(٦) ومنها ما لم يُنشر. إلى ذلك، فإنّ أرشيف الربانية يضمّ الكثير من مُصنّفات الأب جيروم ومواعظه وبعض الدراسات المخطوطة، ودروس تعليمية جامعية. وكلّها إمّا بالعربية وإمّا بالفرنسية، تتناول فكر أرسطو وديكارت وكانط وهيغل وبرغسون وسارتر، وتعالج مسائل الخطأ والماهية والوجود، والحرّية والحقيقة، وما إلى ذلك من مواضيع فلسفية.

ثانياً: منطلقاته وأهدافه الفلسفية

١ - نظرتة إلى التراث

أكبّ جيروم غيث على دراسة التراث اليونانيّ الفلسفيّ القديم، وتعرّف إلى أهمّ مفاصله من خلال فلسفة أفلاطون. وعمل في الوقت نفسه على فلسفة عصر الحداثة، وتوقّف عند أصعب مفترقاته المتمثّل بفكر كارل ماركس. وأبدع في قراءة الحداثة وتحليل مبتكراتها، كما أبدع في قراءة التراث وتفكيك نصوصه. وضع غيث نصب عينيه معضلة الفكرة الواحدة، أو بالحرّيّ وحدة الفكر، بين ما كان وما صار، ما كان عليه الفكر اليونانيّ القديم بالنسبة إلى معضلات عصره الاجتماعيّة والسياسيّة والأخلاقيّة، وما صار عليه الفكر الغربيّ الحديث بالنسبة إلى المعضلات ذاتها^(٧). لم يفصل غيث في قراءته للنصوص الفلسفية بين فكر كاتب النصّ وخبرته المجتمعية، حاسباً أنّ الفيلسوف هو ابن مجتمع يملّي عليه متطلّبات بحثه. فقد جاءت أفكار أفلاطون مثلاً نتيجة حاجة

(٤) طُبعت الدراسة في منشورات جامعة القديس يوسف (بيروت): Jérôme Gaith, Nicolas Berdiaeff: Philosophie de la liberté (Beyrouth: Dâr Al-Machreq, 1968), 187 p.

(٥) جيروم غيث، أفلاطون: جدلية الصراع الطبقيّ - جدلية المثل والمشاركة - جدلية الإصلاح والحرّية والوحدة (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٧٠)، (ط ٢، ١٩٨٢)، ١٩٩ ص.

(٦) نذكر على سبيل المثال بحثه في أثيناغور، دائرة المعارف (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٦)، مج ١، ص ٦٣ - ٦٣. وبحثه في أرسطو (دائرة المعارف، مج ٩، ١٩٧١، ص ٤٠٣ - ٤٣٢). يضاف إليهما مقالات أخرى في موسوعة البستاني الشهيرة.

(٧) غيث، المصدر نفسه، ص ٦.

العصر للردّ على فساد المجتمع الأثيني وإفساده من جانب السفسطائيين، بهدف فهمه وإفهامه في ضوء مُتطلبات الباحث والقارئ للفهم. فكيف فهم غيث التراث الفلسفيّ عبر فكر أفلاطون؟

لم يكتفِ أستاذنا بدراسة أفلاطون وسبر غور أفكاره من خلال مؤلفاته فحسب، إنّما عمد إلى التنقيب في معارج الفكر الأفلاطونيّ من خلال مقارنته بفلسفات أخرى عاصرت الفيلسوف الأثينيّ. فوجد أنّه تقدّم على فلاسفة عصره ووضع من حيث لا يدري، أو ربما من حيث يدري، أُسساً لجذليّات لاحقة، عالجت ما عالجت من مسائل فلسفيّة، جُلّها ماورائيّة واجتماعيّة، كالوجود والروح والعقل والسياسة والتاريخ والمجتمع... إلخ. وقد عمد غيث في مقارنته إلى التعمّق في فكر الفلاسفة اليونانيين والتيّارات الفلسفيّة اليونانيّة القديمة كالفيثاغوريّة (القرن السادس قبل المسيح)، وفلسفة هراقليطس (٥٧٦ - ٤٨٠ ق. م)، وبارمنيدس (٥١٠ - ٤٥٠ ق. م)، وفكر السفسطائيين (القرن الخامس). واستنبط من هذه الدراسات قدرة أفلاطون على «التمدّد الفكري» انطلاقاً من عصره نحو العصور اللاحقة، ليتناول في جدليّته عدداً من التيارات الفكرية في العصر الحديث التي عكسها هيغل بالذات في دراسته لتاريخ الفلسفة. بدا أفلاطون لغيث صلةً وصل ضروريّة بين الفلسفة اليونانيّة والفلسفة الحديثة، فبأنّ له كمن يُمسك بطرفِ الأُسُس اليونانيّة للفكر الفلسفيّ، وبطرف آخر جدليّة الفلسفة الحديثة مع ديكرت وهيغل وماركس.

لاحظ غيث هذا الرابط بين الفلسفة اليونانيّة القديمة والفلسفة الحديثة وفصله بتقنيّة عالية. فكان يعود إلى أفلاطون لنقد صيرورة هراقليطس^(٨) وثبات بارمنيدس^(٩) وفساد وإفساد السفسطائيين^(١٠) من جهة، ويُطلق نظريّة تطوّر الروح عند هيغل^(١١) بوصفها أساس الوجود كلّ، ونظريّة تطوّر المادّة عند ماركس^(١٢) أساساً للوجود في الماركسيّة من جهةٍ أخرى. هدفت مقارنات غيث هذه إلى إنتاج فلسفة قائمة على الوحدة الفكرية المتنقّلة في حركة دائمة من خلال مظاهر متعدّدة. هذا ما رآه في فكر أفلاطون وفي الفكر الإنسانيّ عامّة، «لأنّ الفكرة الواحدة تنتقل، في حركة دائمة، بين مظاهر عديدة، الوجوديّ منها والأخلاقيّ والسياسيّ والدينيّ والعلميّ، ولا تحيا حياتها الكاملة إلّا في مظاهرها العديدة هذه»^(١٣).

يرى غيث أنّ فلسفة أفلاطون لا تنطلق، كما هي حال فلاسفة عصره، من الطبيعة، بل من رؤية الفساد الضارب في المجتمع، الفساد الفكريّ، والسياسيّ، والاجتماعيّ، والأخلاقيّ. وقد تأمل أفلاطون في أسباب الفساد التي ولدت الروح الماديّة، كما رآها كارل ماركس من بعده، فتّما الصراع الطبقيّ كنتيجة حتميّة لهذه الروح الماديّة، الأمر الذي أدّى إلى فقدان كلّ أنواع القيم الأخلاقيّة

(٨) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٩) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٠ و ٤٠ - ٤١.

(١١) المصدر نفسه، ص ١١.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٨ و ٣٩.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٦٠.

والاجتماعية. يردّ غيث قارئه إلى لازمة لافتة (يحصّد الشعب ما يزرع) يختصر تكرارها ما أراد أفلاطون أن يقوله من خلال فلسفته. لقد زرع الأثينيون من خلال النظام الديمقراطيّ الروح المادية، فحصدوا الانحطاط والصراع الطبقيّ، وخصوصاً أنّ الديمقراطية الأثينية قامت على اختيار الحكّام والقضاة من الشعب مباشرة، في وقت يجهل الشعب فنّ السياسة وأسس القضاء. وبما أنّ الفساد لا يولّد إلاّ الفساد، فالشعب الفاسد لا يمكنه أن يختار إلاّ ساسة وقضاة فاسدين. لا ينتخب الشعب إلاّ حكّاماً على صورته ومثاله، فيصبح شريكاً لهم في الفساد^(١٤).

أسهم التطوّر الاقتصاديّ لأثينا، وتدقّق الثروات والعلماء والفنّانين والأدباء على المدينة، في إفساد الشعب والحكّام معاً، فاستبدلوا القيمّ بالذات والثروات المادية ونفوذ القوّة. وكان السفسطائيون في طليعة من فتح مدارس الخطابة والبلاغة في أثينا، فحوّلوا الشباب الأثينيّ عن ثقافة سقراط السامية وقيمه الإنسانية الحقيقية، مصوّرين علم الخطابة كأنّه الطريق الوحيد إلى المراتب والسيطرة. جاء المذهب السفسطائيّ استجابة أيديولوجيّة لحاجة اجتماعيّة سياسيّة خلقتها الديمقراطية. لقد وُجّهت الديمقراطية ضربة قاسية لمفاهيم «الأستقراطية النبيلة» في السياسة والتشريع، وبالتالي في إدارة الحكم في أثينا. وعندما كان على الأثينيين اكتساب المعرفة السياسيّة اللازمة لانتخاب ممثليهم، فقد قام السفسطائيون بمهمّة «تثقيف» الشعب وتعليم الحكمة بمقاييس بشريّة بعيدة كلّ البعد من القيمّ.

تقوم الحكمة من وجهة نظر السفسطائيين، حسبما نقلها غيث، على «علم الإقناع لما هو ضروريّ وصحيح وفاضل ومفيد»^(١٥). يكون الإقناع بامتلاك فنّ الخطابة، والجدل في دلالة الألفاظ، وامتلاك شروط البرهان المنطقيّ. فصّحّة البرهان بالنسبة إلى السفسطائيين تقوم على إمكان الإقناع بالبراهين المنطقية وروح النقد والشكّ في كلّ ما لا يُمكن البرهنة عليه. اعتبروا الشرائع متغيّرة بتغيّر الواقع البشريّ. فلا حقيقة فوق الطبيعة، ولا قيم أخلاقيّة ولا قوّة للحقّ، بل أصبح الإنسان هو مقياس كلّ شيء على حدّ زعم بروتاغوراس. فإذا استباح الإنسان الفساد في السلطة أصبح الفساد مباحاً، وإذا برّر المنفعة الخاصّة لا العامّة، في السياسة، قامت السياسة على المنفعة الخاصّة. وإذا استعمل القوّة لإحقاق الحقّ كان الحقّ للقوّة. واعتبر السفسطائيون أنّ الشرائع القديمة، كالعدالة والمساواة والمسامحة والوداعة، ليست شرائع الطبيعة الحقيقية للإنسان، ولا يقبلها إلاّ الضعيف الخامل. أما القويّ فلا يؤمن إلاّ بشريعة القوّة ولا يعمل إلاّ بها^(١٦).

وجد السفسطائيون تبرير مواقفهم في فكر هراقليطس حول التغيّر والضرورة والصراع بين الأضداد^(١٧). فمبدأ التغيّر المستمرّ في الوجود يجعل الحقيقة نسبيّة ومتغيّرة. وفكرة الضرورة

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٥) حسين حرب، الفكر اليوناني قبل أفلاطون (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٩)، ص ٧٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٨٠ وما بعدها.

(١٧) غيث، المصدر نفسه، ص ٢٦.

تصيب مبدأ الثبات في الوجود وتنفي صفة الكليّة عنه. أمّا الصراع بين الأضداد، الذي يركّز غيث على أهميّته، فهو قائم على مبدأ التناقض، أي إنّ الأشياء في الوجود ليست كما تبدو لنا، بل تصير باستمرار إلى حال أخرى. يُدرك إحساس الإنسان هذا التناقض في حال الأشياء، ويختلف الإحساس باختلاف الأفراد. وبذلك تكون الحواس هي الشواهد الوحيدة التي من خلالها تُصبح الأشياء موجودة، ويُصبح العالم الحسيّ بواسطتها موضوع المعرفة. فإذا استبعدنا شواهد الحواس، لا تحصل المعرفة بأيّ موجود. وبالتالي فكلّ ما لا يُدركه الإنسان من خلال حواسّه غير موجود ولا يعرف عنه شيئاً. وبما أنّ عالم الإنسان يخضع لعملية التغيير المستمرة، فإنّ كلّ معرفة بهذا العالم مُتغيّرة بالضرورة ونسبيّة^(١٨).

عبّر علم الخطابة عند السفسطائيّين عن تناقضات الحقيقة أصدق تعبير. وقد صوّب أفلاطون سهام نقده لهذا العلم باعتباره مُناقضاً للعلم الحقيقيّ القائم على القيم والمثُل. اعتبر أفلاطون أنّ القناعات القديمة التي تشكّل أسس الحياة الفكرية قد اهتزّت مع خطابة السفسطائيّين، فتحوّلت السياسة الحقيقية من دفاع عن العدالة والخير العام إلى نفعيّة، وسعي دائم وراء الأمجاد والثروات. وتحوّل الشعب إلى شعب ثرثار، وجشع، وكسول، لا يؤمن بالشرائع التي يستنها الحكّام، وتآثر على السلطة والقوانين^(١٩). وقد اعترف أفلاطون بفضل بعض الحكّام المتأثرين بالسفسطائيّين في بناء الحصون والأسوار والمباني والمظاهر العمرانيّة. لكنّه اتّهمهم بإهمال غاية الحكم الأساسيّة، وهي إصلاح الشعب وتحقيق الخير العام^(٢٠).

رافق اهتزاز القيم تحوّل النظرة إلى الأخلاق، فأمسى تحقيق العدالة صراعاً بين البشر، وأصبحت شريعة القوّة قانوناً طبيعياً قائماً على غريزة البقاء للأقوى. فانقلبت المفاهيم من «القوّة للحقّ» إلى «الحقّ للقوّة»^(٢١). يقوم الفساد الأخلاقيّ الذي كان سبباً رئيساً لانهزام أثينا، من وجهة نظر أفلاطون، على مظهرين من الفساد^(٢٢): هبوط الإنسان إلى الغريزة الغضبيّة من خلال الصراع بين الأحزاب السياسيّة والأفراد، والسعي الدائم إلى الثراء غير المشروع، وهبوط الإنسان إلى الغريزة الشهوانيّة من خلال التمتع المفرط بالذات الحسيّة، والابتعاد عن الحقيقة والخير، وتسمية الخير شراً والشرّ خيراً، والصدق كذباً والكذب صدقاً، والحرية استعباداً والاستعباد حرية، والفضيلة رذيلة والرذيلة فضيلة. على هذا النحو استمدّت لازمة غيث (يحصّد الشعب ما يزرع) طاقتها، من خلال تعميم قراءة أفلاطون أسباب الانهيار المجتمعيّ لتمتدّ إلى كلّ عصر لاحق يكون فيه الفساد السبب الرئيس لسقوط المجتمعات.

(١٨) حرب، المصدر نفسه، ص ٨٣ - ٨٤.

(١٩) غيث، المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٢٢) المصدر نفسه.

ما كان يشغل بال جيروم غيث سطوة السفسطة السياسيّة وسيطرتها على الحقيقة والقيم نظرياً وحرّية الإنسان عملياً، فراح يفتّش عن تأسيس فلسفة تضمن هذه المقاصد. يبحث غيث في إشكاليّة الحقيقة^(٢٣) بوصفها من صلب عمليّة التفكير الإنسانيّ في القضايا الفلسفيّة المختلفة، كالقضايا العلميّة والقضايا الرياضيّة والوجوديّة والدينيّة والمجتمعيّة. فما هي الحقيقة بالنسبة إلى جيروم غيث؟ وكيف فهم معنى الحرّية؟ يميّز غيث كغيره من الباحثين أنواعاً مختلفة من الحقيقة: حقيقة الشيء وحقيقة الذات وحقيقة الواقع. انطلاقاً من معايير مختلفة هي أيضاً. وقبل أن يستعرض آراء من سبقه من الفلاسفة، يؤكّد طبيعيّة حركيّة الإنسان نحو معرفة الحقيقة. فكلّ إنسان يحمل في ذاته طبيعياً الرغبة في معرفة حقيقة أّية معضلة يواجهها وأّية إشكاليّة يصادفها. يفتّش الإنسان عن الحقيقة، ويجعل من معرفتها هدفاً لحياته، على الرغم من علمه المسبّق بصعوبة امتلاكها بشكل يقينيّ وكامل.

تقوم الحقيقة بالنسبة إلى السفسطائيين على مبدأ التوافق بين الحكم على الأشياء وطبيعة الأشياء. يؤيّد غيث مبدأ التوافق هذا، لكنّه يربط الإشكاليّة المتعلّقة بالحقيقة بطبيعة هذا الحكم، وبمستلزمات الحقيقة. يقول في هذا الصدد ما معناه: أن نقول الحقيقة يعني، بالنسبة إلى السفسطائيين، أن نقول ما هو موجود، وأن نكذب يعني أن نقول ما هو غير موجود. وبذلك ترتبط الحقيقة بالوجود، وجود الشيء المعنيّ بمعزل عن رأي الذات المفكّرة بهذا الشيء. ينطلق السفسطائيون من مبدأ كون الإنسان هو معيار كلّ معرفة. فالأشياء ذاتها لا حقيقة مطلقة لها. وحقيقة الأشياء هي تماماً كما تبدو للناظر إليها. ولا ضير بأن تكون هذه الحقيقة متعدّدة ومتغيّرة بتعدّد الناظرين إليها وتغيّره. فتكون بذلك حقيقة كلّ شيء مرتبطة برأي خاص ونسبيّ لا كليّة فيه ولا شموليّة.

يتبنّى غيث موقف أفلاطون الناقض لرأي السفسطائيين، إذ يعتبر أفلاطون أنّ الحقيقة، إذا ارتبطت برأي شخصي، أصبحت حقيقة نسبيّة لا كليّة فيها ولا شموليّة. فتصبح كلّ الآراء صحيحة بقدر ما تعبّر عن رأي صاحبا، وبالتالي يختفي الفصل بين ما هو حقيقة وما هو ضلال، وبين ما هو صحيح وما هو خطأ، وبين ما هو خير وما هو شرّ. على هذا النحو، تفقد الحقيقة كلّ معنى لها أمام نسبيّة الرأي. تصدّى سقراط ومن بعده تلميذه أفلاطون بضراوة لمبدأ النسبيّة هذا في التعاطي مع الحقيقة، فأقرّ بأنّ الفلسفة تقوم على الجدل بين آراء مختلفة، وفي بعض الأحيان متناقضة، لكنّ هذا الجدل لا بدّ من أن يفضي إلى تبني حقيقة واحدة تتأمّلها النفس بعيداً من تأثيرات الحواسّ المتقلّبة، ومن خلال عمليّة تفكيرية محضة. إذا كانت الحقيقة في مفهومها العامّ تطابق المعرفة مع الأشياء المحسوسة في العالم الخارجي، فهي عند أفلاطون تطابق المعرفة مع العقل لا مع ما تقدّمه الحواسّ. فالمعرفة المطابقة للأشياء المحسوسة هي معرفة واهمة لأنّها معرفة لظلال الأشياء وليست

(٢٣) انظر المخطوطة غير المنشورة التي يتناول فيها جيروم غيث مسألة الحقيقة، وهي مؤلّفة من ٩٣ صفحة (مخطوطات دير الخنشارة للرهبان الشوريين، المتن، لبنان).

للأشياء نفسها. لا تكون المعرفة معرفة حقيقية إلا إذا تطابقت مع ماهية الأشياء في عالم المثل، ويدركها الإنسان بالعقل لا بالحواس.

يقارن غيث الحقيقة المثالية الأفلاطونية التي تُدرك بالعقل، بالحقيقة العقلية التي قال بها ديكارت^(٢٤) ومن بعده كانط^(٢٥). يؤكّد ديكارت من خلال وجود الذات المفكّرة في الإنسان أنّ هذه الذات هي التي تميّز النفس من الجسد وحواسه. ومعرفة الحقيقة تنتمي إلى العقل لا إلى حواس الجسد التي تؤمّن له التواصل مع الأشياء. لقد عرف ديكارت أنّ عليه بناء منهج واضح قائم على نظام فكريّ أكيد، واعتمد لبنائه معياراً واضحاً وجلياً لمعرفة الحقيقة، بحيث لا يمكن الشكّ بعد ذلك بهذه الحقيقة. فإذا ما توصّل إلى هذه الحقيقة المعرفيّة الأولى، بنى عليها الحقائق الأخرى. وللوصول إلى حقيقة يقينيّة لا مجال للشكّ فيها، كان عليه أن يمتحن أدوات المعرفة، أي الحواس الخمس، ليعرف مدى يقينيّة المعارف التي تقدّمها هذه الحواس للعقل. فإذا به يكشف من خلال التجربة أنّ الحواس خادعة، لأنّها تؤمّن له، في حالات عدّة، معرفة غير متطابقة مع واقع الأشياء؛ وبالتالي لا يمكن الوثوق بأدوات معرفيّة تخدع العقل وتوهمه بحقيقة واهية. فكيف يثق العقل بأدوات تخدعه، بأن تقدّم له معرفة لا وجود لها، كروية السراب مثلاً؟ فحين يرى أيّ إنسان السراب من بعيد، يكون عقله على يقين تامّ بوجود شيء ما. ولكن بعد التحقق بواسطة التجربة، يجد أنّ حاسة النظر أوهمته بوجود هذا الشيء، وأنّ ما رآه لم يكن سوى سراب. وبالتالي، فإنّ حاسة النظر قد خدعت العقل، ولم تقدّم إليه المعرفة الحقيقية. فكيف السبيل إلى الوثوق بحاسة خادعة؟ وما الضامن، حين تقدّم الحواس إلى العقل أيّ نوع من أنواع المعرفة، أن تكون معرفتها مطابقة للوجود، لا مغايرة له. سار ديكارت مسار الشكّ المنهجي^(٢٦) في كلّ معرفة تقدّمها الحواس للعقل. وبما أنّ الحواس تقدّم إلى العقل، في تواصلها مع الأشياء في العالم، كلّ أنواع المعارف، راح العقل يشكّ في حقيقة كلّ معرفة، وكلّ وجود تقدّمه الحواس إلى العقل على أنّه موجود، لأنّ مصدر هذه المعارف وهذا الوجود خادع واهم، لا يمكن الوثوق به. شكّ العقل الديكارتي في وجود كلّ ما هو موجود، إلا بوجود حقيقة واحدة لا يمكن الشكّ بوجودها، لأنّها لم تمرّ عبر الحواس. وهذه الحقيقة هي أنّه هو الذي يفكّر الشكّ الذي يفكّر فيه، لا أحد سواه. يقول ديكارت: «أنا أفكّر، إذاً أنا موجود»، ليعبر عن المعرفة اليقينيّة الأولى التي تمكّن من بناء كلّ معرفة لاحقة عليها. ينطلق

(٢٤) ثمة مخطوطة غير منشورة مؤلفة من ٩٥ صفحة يتناول فيها غيث الشكّ الديكارتي (مخطوطات دير الخنشارة للربان الشويريين، المتن، لبنان).

(٢٥) ثمة مخطوطة غير منشورة مؤلفة من ٤٠ صفحة يتناول فيها غيث النقديّة الكانطية (مخطوطات دير الخنشارة للربان الشويريين، المتن، لبنان).

(٢٦) أقطف هنا بعضاً ممّا جاء في مخطوطته عن ديكارت: «يبرهن ديكارت أنّ هذا الشكّ مخالف للعقل. والسبب في ذلك يعود إلى أنّه يجب، قبل كلّ شيء، الرغبة في الشكّ، وبالتالي التحضّر ضدّ بعض حالات الكسل التي تقودنا شيئاً فشيئاً، من حيث لا ندري، في المجري الاعتيادي للحياة. لا يشكّ ديكارت بسبب البراهين التي يقدها الارتباطيون، لكنّه يستعيد براهينهم ليضيف إليها براهين أخرى تبرّر إرادة الشكّ عنده».

ديكارت إذاً من حقيقة يقينية واضحة وجلية لا مجال للشك فيها، وهي أنه عندما يفكر، لا مجال للشك في أن وعيه لذاته المفكرة هو إدراك لوجوده كذات مفكرة.

يعطي كانط للذات المفكرة بُعداً منطقيّاً، مُستنداً إلى قواعد شموليّة وضروريّة تشكّل معياراً للحقيقة، فيصبح المنطق بذلك شرطاً من شروط الحقيقة. يتخطى كانط مفهوم ديكارت للحقيقة من خلال ترك مجال للاختبار كوسيلة للحكم على الحقيقة المادّية. فإذا ما أجمعت الحواس من خلال الاختبار المنطقي على وجود حقيقة مادّية ما، فلا بدّ من تسليم العقل بوجود حقيقة كهذه. يضلّ العقل بالنسبة إلى كانط عندما يغامر في التفتيش عن الحقائق الماورائيّة، كفهم ماهيّة النفس، ووجود الله، أي حين لا يمكنه الاعتماد على الاختبار الحسيّ^(٢٧). عندها تبدأ محنة العقل، لأنّه يتعد من المجال الاختباري لفهم الحقائق.

يرفض غيث اختزال حقيقة الوجود الإنسانيّ من خلال إثبات قدرته العقلية فقط، كما قال ديكارت، كما يرفض حصرها في إطار التجربة الاختباريّة المادّية كما قال كانط. فالإنسان بالنسبة إليه هو روح، وكلّ حقيقة يجب أن تقوم على أساس الحقيقة الروحية التي يتمثّل بها الإنسان عقلاً أو تجربة مادّية. وستتوسّع في تعريف الإنسان - الروح كما يراه غيث لاحقاً. أمّا لجهة مفهوم الحرية، فإنّ غيث يُسلم تسليم المفكر التقليديّ بأنّ للحرية تعريفات عدّة^(٢٨). فهي للبعض إحساس داخليّ بإمكانية الاختيار، وللآخر هي فعل حرّ لا يمكن توقّعه، وهي لكثيرين غياب القسر عن رأي أو قول أو فعل، وهي للبعض القدرة الذاتية على ضبط النفس. يستلهم غيث كلّ هذه المعاني للحرية ليلاحظ أنّ الفكر لا يكون حرّاً إلاّ إذا بحث في مفهوم الحرية، لأنّه يثبت لذاته القدرة على التفلّت من منهج صارم يزعم فهم الحرية، أو من نظام فلسفيّ مُحكم يدّعي تعريفها. ويعني غيث بذلك الأنظمة الفلسفيّة الألمانية التي أطلقها كلّ من فيخته وشلينغ وهيغل.

ينتقد غيث بشدّة، متأثراً بالمفكر الروسيّ برديايف^(٢٩)، موقفَ المذهب العقلانيّ الحديث من الحرية. يعرّف المذهب العقلانيّ الحرية بأنّها ملكة الاختيار، أي القدرة على قول «نعم» أو «لا».

(٢٧) هنا أيضاً أُستلّ من مخطوطته عن كانط: «الأحاسيس هي قابليّة الانفعال عند الكائن - الفرد الذي، من خلالها، يمكن لوضعه التصويريّ أن يتأثّر، بطريقة أو بأخرى، بوجود بعض الأشياء المحسوسة. يستطيع الكائن - الفرد، من خلال ملكة الذكاء عنده، أن يتصوّر ما لا يقع في طبيعته تحت تأثير الحواس».

(٢٨) انظر المخطوطة غير المنشورة التي يتناول فيها جيروم غيث مسألة الحرية، وهي مؤلّفة من ٥٤ صفحة (مخطوطات دير الخنشارة للرهبان الشويريين، المتن، لبنان).

(٢٩) اسمه الكامل Nicolas Alexandrovitch Berdiaeff (١٨٧٤ - ١٩٤٨)، انتمى إلى الحزب الماركسيّ سنة ١٨٩٤ بعدما درس العلوم الطبيعيّة والمحاماة. لكنّه تحوّل عن الماركسيّة بعد زيارته ألمانيا وتعرّفه إلى الفكر المناهض للإلحاد الماركسيّ. كتب عدداً من المقالات والكُتب حول الوعي الدينيّ والوجود والحرية والحقيقة والوحي والعقائد وفلسفة الروح، وشرح بعض أعمال دوستوفسكي. من أهمّ ما قاله برديايف أنّ الحرية الحقيقيّة لا تقوم فقط على الحرية الاجتماعيّة، بل تقوم بالدرجة الأولى على الحرية الروحيّة. وعليه، فإنّ الاشتراكية هي شرط ضروريّ لتحرّر الإنسان، لكنّه شرط غير كافٍ لأنّه لا يستطيع إعطاء المعنى الحقيقيّ للوجود البشريّ. يقول في ذلك إنّ الاشتراكية، إذا أرادت نقض فكرة الله وواقع الدين بحجّة تحرير الإنسان من العبوديّة لعالم الماورائيّات، فإنّها تكون قد نقضت مبدأ الحرية من أساسه. انظر: Gaith, Nicolas: *Berdiaeff: Philosophie de la liberté*, p. 19.

إنّها قدرة ذهنيّة في العقل. فالفكر الحرّ هو الفكر القائم على عقل متحرّر من كلّ جبر وإرغام خارجيّ عنه. لعلّ ديكارت هو أوّل من أعطى للحرّيّة صفة اليقينيّة من خلال طاعتها للعقل النّبّر وحده. تأخذ الحرّيّة معه صفة الانتماء إلى اليقين العقليّ. فإذا كان باستطاعة الإنسان أن يُحقّق المعرفة، أيّ نوع من المعرفة، فذلك لأنّه كائن حرّ، أيّ أنّه عاقل، مُتنبّه، مُريد، على عكس الحيوان الذي تسيّره غريزته الطبيعيّة. فالحيوان لا معرفة لديه، ولا يعاني إمكانيّة الخطأ. الخطأ مسؤوليّة إراديّة عند العاقل القادر على التمييز بوضوح أفكاره كما أفعاله.

لا يختلف كانط في مؤلّفه نقد العقل العمليّ، بحسب غيث، عن ديكارت لجهة عدّه الرابط بين الحرّيّة والعقل رابطاً مُحكماً. لكنّ كانط يسير بإشكاليّة تحديد مفهوم الحرّيّة مساراً أخلاقياً. فيجعل الأخلاق شرطاً لوجود الحرّيّة، والحرّيّة شرطاً لوجود الأخلاق. الإرادة الحرّة بالنسبة إليه هي التي تخضع لشريعة أخلاقيّة عقليّة وكليّة. أمّا الإرادة الخاضعة للميول الحسيّة فهي إرادة مريضة. الحرّيّة الأخلاقيّة عند كانط هي سلطة العقل في الإنسان، وبالتالي، فإنّ الإرادة الحرّة والإرادة الخاضعة للعقل تشكّلان إرادة واحدة لا ثنائيّة فيها. أمّا هيغل^(٣٠)، فإنّه بالنسبة إلى غيث، لا يقف عند حدود العقل لتعريف الحرّيّة. إنّه لا يعتقد أنّ الحرّيّة تقتصر على حالة محض عقليّة، أو سلطة للعقل على الإنسان، ولا هي خضوع لفكر نبرّ قادر على التمييز بين هذا وذاك، ولا هي تقتصر على وجود شريعة أخلاقيّة أو إرادة حرّة. لا يمكن تعريف الفعل الحرّ بالنسبة إلى هيغل تعريفاً مجرداً انطلاقاً من الإنسان الفرد وحسب. ليست الحرّيّة معطىً عقلياً، إنّما فعل واقعيّ في الحياة العمليّة؛ إنّها رابط فعليّ ضروريّ في العلاقة مع الآخر؛ هي نتيجة الروابط بين الأفراد بعضهم ببعض، وبين الفرد والطبيعة والفرد ومحيطه. يرى هيغل أنّ الإنسان بقي مدّة غير قصيرة من الزمن مُستلبّ الإرادة ومُرتهاً للطبيعة؛ كان عبداً للطبيعة؛ لكنّه بفضل ذكائه استطاع أن يتحرّر ليصبح سيّد الطبيعة. حصل هذا التحوّل من العبوديّة إلى السيادة على الطبيعة، عن طريق فهم شرائع الطبيعة، أي فهم الحتميّة التي يخضع لها؛ أمّن فهُم الحتميّة للإنسان إشباع رغباته وتحقيق أمنه الذاتيّ. وبذلك تكون عمليّة فهم الحتميّة عمليّة معرفيّة. وعليه، فالمعرفة والضرورة هما أداتا تحرّر الإنسان.

أمّا جيروم غيث، فإنّه ينظر نظرةً مختلفةً إلى مسألة الحرّيّة. فالحرّيّة ليست، في نظره، عمليّة عقليّة قائمة على التفكّر كما عرفها ديكارت. وليست مساراً أخلاقياً خاضعاً لشريعة أخلاقيّة كليّة وشاملة كما عرفها كانط. ولا هي نتيجة جدليّة ما بين المعرفة والضرورة كما عرفها هيغل. إنّها الإنسان في هيئة وجود روحيّ. إنّها الإنسان - الروح. لذا لا يُعرّف غيث الحرّيّة بمعزل عن تعريف جديد للإنسان. فمن هو الإنسان في نظره؟ يعرف غيث الإنسان بأنّه روح، يمتلك نفساً، ويعيش في جسد. إنّ الجسد هو البعد العضويّ الذي يتعامل من خلاله الإنسان مع العالم المادّي. إنّهُ بمنزلة المنزل الذي يعيش فيه. وهو الإنسان الخارجيّ الذي يحيا في العالم المحسوس. يُستهلك الجسد تماماً كما يُستهلك المنزل. له موقع في مكان وزمان مُحدّدين، وهو محدود في حركته.

(٣٠) مخطوطة غير منشورة مؤلّفة من ٤٥ صفحة (محفوظات دير الخنشارة للرهبان الشويريين، المتن، لبنان).

لذلك لا يمكن أن ننسب إليه صفة الحرية. فعندما يحاول الإنسان أن يُعرّف الحرية على أنها غياب لمعوقات التحرك، فهو بذلك يكون كمن يخرج من صفته المادّية المركونة في زمان ومكان معيّنين. فمن يُعرّف الحرية من خلال حرية الفعل الجسديّ المحض، ويدع تالياً جسده يسوده، يغوص في عبودية الزمان والمكان، ويكون كمن ينتقل بين قضبان سجن لا منفذ له.

أما النفس، فهي البُعد الذي يتعامل مع العالم الفكريّ والذهنيّ للإنسان. يتّصل الإنسان من خلال نفسه بالعالم الفكريّ. يحتوي العالم النفسيّ أحاسيس الإنسان وإرادته، إنّه الفكر والإدراك لديه. فإذا كان إدراك الإنسان لوجوده قائماً على اليقين في معرفة ذاته ومعرفة العالم من حوله من خلال الفكر الحرّ وحده، كما يقول العقلانيّون، فذلك لا يكفي لجعل الإنسان كائناً حرّاً لأنّ الرابط بين العقل، مصدر الإدراك، والحرية، لا معنى له إلا إذا تحرّك في المساحة المادّية للزمان والمكان. يشعر الإنسان بالارتهاق والعبودية لأنّه يعتبر نفسه حرّة في جسد محدود. إنّه يعيش أسير صراع بين وهم إدراكه لحيّته الفكرية وعالم المادّة في الزمان والمكان. لا يمكن البحث في فلسفة الحرية، بحسب جيروم غيث، من دون البحث في جدليّة عبودية الإنسان وارتهاقه. فهو مُرتهن، أولاً، لإدراك وجوده في الزمان والمكان. ومُرتَهَن، ثانياً، لإدراكه بأنّه كائن اجتماعيّ تواصلّي لا يمكنه التفلّت من رابط انتمائه إلى مجموعة مُجتمعيّة، هي نفسها مُرتَهنة من خلال ارتباطها به. يعكس غيث نظرة هيغل لعلاقة الفرد بالمجتمع بجعل المجتمع سبب ارتهاق الفرد. فليس الفرد جزءاً من المجتمع، يتفاعل معه من خلال رابط فعليّ وضروريّ، إنّما المجتمع حاضر في الفرد، يُغلّق عليه كلّ إمكانيّات التحرّر من روابطه.

إنّ الروح هو البُعد الذي يتعامل مع العالم الروحيّ. وهو الجانب من الإنسان القادر على معرفة الله. وبما أنّ الله روح مُطلق، لا يستطيع الإنسان أن يتواصل معه عن طريق الجسد ولا عن طريق النفس، إنّما عن طريق البعد الروحيّ فقط. إنّ الروح هو شخص الإنسان الحقيقيّ، وعادة ما يُسمّى الضمير أو المرشد أو البديهة. وبما أنّ الله الروح المطلق خلق الإنسان خارج الزمان والمكان، فالإنسان - الروح، أو بالحيويّ، الروح - الإنسان هو العنصر الإلهي والمطلق في الإنسان. وحده الروح - الإنسان هو على صورة الله - الروح، وهو يتّصف بالحرية لأنّه مجرد عن كلّ مادّة تماماً كما هو خالقها. يُعرّف غيث الحرية على أنّها سموّ روحيّ هو نواة عمق الذات البشريّة. إنّها حركة تُوجّه مثوليّة الشكل في الجسد والنفس نحو عمق الذات المفارقة لكلّ شكل وصورة إلا صورة المطلق، الذي لا صورة له، ومصدر الروح ومآله. يفسّر غيث مقولة «خلق الله الإنسان على صورته» بقوله: إنّ الله - الروح عندما خلق الإنسان على صورته، خلقه بالضرورة خارج الزمان والمكان، لأنّ الله - الروح هو حرية مطلقة، ولا يمكن أن يُحدّد في الزمان والمكان. لا حرية، على ما يقول غيث، إلا في كونٍ يسكنه الله - الروح، كونٍ لا زمان ولا مكان فيه. والإنسان هو كَوْن الله، بمعنى أنّه مسكن الألوهيّة وموطنها (Théocosme)، لأنّه الخليقة الوحيدة التي على صورة خالقها^(٣١). لقد

رسم غيث مساراً جديداً للحرية، فجعلها حركة للنفس والجسد نحو الذات العميقة للإنسان، أي روحه. فالإنسان روح، يمتلك نفساً ويسكن في جسد. إنه كائن يتمتع بالحرية بقدر ما يسير بجسده، مدركاً بنفسه، نحو هويته الحقيقية، إنه روحٌ من روح.

٣ - المثالية والواقعية

حاول جيروم غيث من خلال دراسة فكر أفلاطون، الذي ألصقت به صفة المثالية، من جهة، وفلسفة كارل ماركس، التي ألصقت بها صفة الواقعية، من جهة أخرى، أن يقيم مقارنة بين جدليتين شغلنا صفحات لا تُحصى من تاريخ الفكر البشري. إلا أن غيث لم يحذو الباحث التقليدي الذي يكتفي بعرض كل نظرية وتحليلها وضبط أبعادها ضمن إطار انتمائها إلى هذا المذهب الفكري أو ذاك فحسب، إنما حاول تبديل النظرة إلى فلسفة كل من أفلاطون وماركس عن طريق إثبات عدم صحة صفة المثالية التي ألصقت بفلسفة أفلاطون منذ عصور، وعدم صوابية إلصاق صفة الواقعية بفلسفة ماركس المادية منذ قيامها. وقد ذهب غيث أبعد من ذلك ليقرب النظرة السائدة رأساً على عقب، فيبرهن بما لا يقبل الشك أن الفلسفة الأفلاطونية هي في الحقيقة فلسفة واقعية، وأن واقعية المادية الماركسية ليست سوى فلسفة مثالية غير قابلة للتطبيق. فكيف صوّب غيث النظرة السائدة لمثالية أفلاطون وواقعية ماركس؟

بين غيث، بوحى من دراسات هيغل، وجهاً جديداً لأفلاطون الذي لُقّب من جانب دارسيه بفيلسوف المثل، لاعتقادهم باستحالة تطبيق نظرياته الوجودية والسياسية والأخلاقية والجمالية. لقد شك هؤلاء بواقعية أفلاطون، وعدّوا فلسفته في الإصلاح ومقاومة الفساد وإقامة المجتمع الكامل ضرباً من الوهم. لا يزال المفكرون، حتى يومنا هذا، ينظرون إلى أفلاطون على أنه الفيلسوف الحالم بعالم غير عالمهم وأفكار مثالية غير أفكارهم، في الحب والسياسة والأخلاق. ولطالما عُدّت نظرياته الفلسفية فلسفة مثالية. فكل حب عُذري دُعي باسم أفلاطون، وكل نظرية سياسية إصلاحية سُميت على اسم جمهوريته، وكل قيمة أخلاقية مثالية ألصقت به. حتى إن بعض المفكرين اتهموه بالفيلسوف الواهم في مثاليته حتى حدود التطرف. كما برهن غيث في المقابل أن نظرية كارل ماركس المادية ليست كما عُرف عنها منذ إطلاقها، واقعية قادرة على إيجاد حلول لأزمات الإنسان الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية.

يبدأ غيث مقارنة بين أفلاطون وماركس بإبداء بعض الملاحظات التي يعتمد عليها أساساً لفهم دوافع كل من المفكرين. فقد لاحظ أن فكر أفلاطون ينطلق من الدوافع التالية: الثورة على الفساد في السياسة والصراع الطبقي والحزبي القائم في المجتمع الأثيني^(٣٢)؛ محاولة إصلاح مظاهر الحياة الاجتماعية في جميع وجوهها، الأخلاقية والسياسية والدينية والعلمية^(٣٣)؛ بدء الإصلاح لا يمكن

(٣٢) غيث، أفلاطون: جدلية الصراع الطبقي - جدلية المثل والمشاركة - جدلية الإصلاح والحرية والوحدة، ص ٨.

(٣٣) المصدر نفسه.

أن ينطلق إلا من واقع الإنسان الذي هو وليد جدليّة المادّة والعقل (المثّل)^(٣٤)؛ تمثّل جدليّة الإثراء والافتقار دوراً أساسياً في خلق الفساد^(٣٥)؛ تشكّل الروح المادّيّة السبب الأهم للفساد والاستعباد والصراع الطبقي^(٣٦)؛ لا بدّ من استبدال الروح المادّيّة بروحانيّة سامية مثاليّة للقضاء على الفساد^(٣٧)؛ انتصار الروح المثاليّة على الروح المادّيّة يخلق المجتمع الكامل^(٣٨)؛ في البدء كانت المثّل وهي الموجودات الحقيقيّة ومبدأ الوجود المحسوس^(٣٩)؛ الوجود الأرضي سجّن وشقاء وعلى الإنسان الهروب إلى عالم المثّل^(٤٠).

أمّا الدوافع لفكر كارل ماركس، فأهمّها: الثورة على الفساد في الاقتصاد البرجوازي، سبب فساد الأخلاق والدين والسياسة^(٤١)؛ في البدء كانت المادّة وهي الوجود الحقيقيّ ومبدأ كلّ وجود^(٤٢)؛ إن أدركنا قوانين المادّة وخضعنا لها نجد جوهر حياتنا، ونخلق السعادة الأرضيّة الدائمة^(٤٣)؛ أصبح الوجود الأرضي سجناً وشقاءً حين جعل الإنسان نفسه عبداً للأوهام الدينيّة والميتافيزيقية^(٤٤).

مهما تكن الدوافع التي حفّزت الفكر الأفلاطونيّ والفكر الماركسيّ، يُقرّ غيث بوجود بعض أوجه الشبه بينهما، وبخاصّة لجهة ضرورة إيجاد فلسفة إصلاحية تقود الواقع المأزوم. لكنّ طرق تحقيق الإصلاح في المجتمع ووسائل تحقيقه حوّلت أفلاطون من فيلسوف مثاليّ بامتياز إلى فيلسوف واقعيّ، وحوّلت ماركس من فيلسوف مادّيّ وواقعيّ بامتياز إلى فيلسوف مثاليّ وواهم. أمّا أوجه الشبه بين المفكرين، فتظهر جليّة بالنسبة إلى بعض المفاهيم، كالعدالة والمساواة والاشتراكية. تقوم العدالة الاجتماعيّة عند أفلاطون على مبدأ «لكلّ حسب مؤهلاته واستعداداته»، وعلى كلّ فرد أن ينصرف إلى العمل كي يتوحّد مع ذاته ومجمعه، فيحقّق بذلك المجتمع الكامل. وتقوم العدالة على مبدأ توزيع الثروات لتأمين حياة لائقة لكلّ إنسان. فلا الغنى المفرط ولا الفقر البالغ يمكن أن يؤمّنّا العدالة للمجتمع. أمّا العدالة الاجتماعيّة عند ماركس، فتقوم على تحقيق الثورة البروليتاريّة على مرحلتين: المرحلة الأولى هي مرحلة الاشتراكية القائمة على مبدأ «لكلّ حسب مؤهلاته وإنتاجه»؛ والمرحلة الثانية هي مرحلة الشيوعية القائمة على مبدأ «لكلّ حسب حاجاته».

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١١.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٨.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٤٣) المصدر نفسه.

(٤٤) المصدر نفسه.

يلاحظ غيث كم يبدو أفلاطون وماركس متشابهين إلى حد بعيد من حيث المبدأ الإصلاحي في المجتمع، على الرغم من الفارق الزمني والمكاني والحضاري الذي يفصلهما. لكنّ وسائلهما اختلفت حتّى حدود التناقض. فأفلاطون يقول في كيفة الإصلاح الأقوال التالية: إذا كان الإصلاح يقوم على العدالة، فإنّ جدلية التعدي أيّاً كان شكلها، لا تتحوّل في سيرها، إلى جدلية العدالة^(٤٥)؛ إنّ الشرّ لا يمكن أن يزول من هذه الدنيا، لأننا في عالم الصيرورة والتغيّر^(٤٦)؛ إنّ أسعد الناس هو الرجل المثاليّ لأنّه تسامى فوق الأهواء والأطماع ووحد ذاته مع ذاته ومع المجتمع؛ من الفضيلة إذاً تنبثق السعادة الحقيقية، لأنّ الفضيلة هي تحقيق الذات وتحقيق الوجود الاجتماعيّ^(٤٧)؛ الفرد والمجتمع لم يضيّعا حرّيتهما وسعادتهما وخيرهما إلّا لأنهما بحثا عنها حيث لا وجود لها، أي خارج الفضيلة والقيم^(٤٨)؛ إنّ الفضيلة الحقيقية تقوم بالجهود الجبارة للهرب من الشرّ وممارسة الخير^(٤٩)؛ يهدف الإصلاح إلى خلق الإلفة والمحبة والحرية، فلا يمكنه أن يلجأ إلى الثورة العنيفة، التي لا تولّد سوى العنف والبغض والقتل^(٥٠)؛ إنّ ثورة العنف لا توصل إلى الهدف، فهناك ثورة أخلاقية على الوجدان الإنسانيّ الفاسد، لا بدّ من خلقها؛ لا بدّ من تثقيف الضمير الإنسانيّ ليرى خيره الحقيقي وخير المجتمع الذي هو جزء منه^(٥١).

ويقول كارل ماركس في وسائل الإصلاح الأقوال التالية: إنّ ماضي البشرية صراعٌ مستمرّ، إذ «كلّ الثورات السابقة ثورات أقيّة مُعينة تهدف، قبل أي شيء، إلى تحرير ذاتها». لكنّ تلك الأقيّات كانت دائماً أسيرة الملكية والطبقة والأسرة. لذا كانت الثورات السابقة جميعها «عاجزة عن القضاء على الاستبداد والعبودية والصراع الطبقيّ. أمّا الثورة البروليتاريّة فستقضي قضاء كاملاً على الاستبداد والعبودية والصراع الطبقيّ بالقضاء على الروح البرجوازيّة لأنّها ستكون شاملة واجتماعيّة»^(٥٢)؛ «إنّ أوّل مرحلة من الثورة العماليّة هي تكوين البروليتاريا كطبقة مهيمنة. وسوف تستعمل البروليتاريا سيادتها السياسيّة لتنتزع شيئاً فشيئاً رأس المال عن البرجوازيّة، ولكي تُمرّكز جميع أدوات الإنتاج في أيدي الدولة، أي البروليتاريا المنظّمة في طبقة موجهة في البدء لا يمكن الوصول إلى الهدف إلّا بتعدّيات استبداديّة على حقّ الملكية والشروط البرجوازيّة للإنتاج»^(٥٣)؛ «كلّ شيء يجب أن يكون مشتركاً حتّى العيون والآذان والأيدي، لكي يرى ويسمع ويلمس الجميع

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(٤٨) المصدر نفسه.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٥١) المصدر نفسه.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

الشيء الواحد، فلا يعود يرغب أحد بالعيش في غير هذا المجتمع»^(٥٤)؛ «إنّ جدليّة المادّة المثاليّة ستقضي حتماً على الانقساتات والخلافات على الصراع الطبقيّ وعلى العوّز، فتجد البشريّة فردوسها الأرضي في هذه الدنيا»^(٥٥)؛ «إنّ النظريّة الاشتراكيّة هي نظريّة علميّة وموضوعيّة وواقعيّة وأكيدة، أمّا بقيّة النظريات فخطأنة ووهميّة وخداعة»^(٥٦)؛ «الثورة العنيفة واسطة يستحيل بدونها القضاء على الوجدان البرجوازيّ الشرير»^(٥٧).

من ثمّ، يدرك المرء أنّ المنطق الماركسيّ لا يختلف عن المنطق السفسطائيّ الذي حاربه أفلاطون قبل ألفي سنة ونيف. وقد استطاع غيث أن يُبرز قدرة أفلاطون على توقّع ما سيؤول إليه المجتمع إذا استمرّ السفسطائيّون في اعتماد خطابهم الفاسد والمفسد وفي تطبيق سياستهم، حتى يخال للقارئ أنّه عايش ضمناً فترة حكم النظام الماركسيّ في الاتحاد السوفياتيّ السابق، منذ لينين حتّى غورباتشيف. فوصّف أفلاطون لحال المجتمع الأثينيّ يتطابق مع حال المجتمع الروسيّ إبان حكم الشيوعيّة إلى درجة قد تُذهل القارئ. يقول غيث على لسان أفلاطون: «ليست هي سياسة حقيقيّة لأنّ هدف السياسة الحقيقيّة الدفاع عن العدالة، وهدف خطابهم الوحيد إنكار العدالة وتبرير مبدأ «الحقّ للقوّة» أو «الحقّ للأقوى فرداً كان أم دولة»^(٥٨)؛ «وليست هي ثقافة أو تربية لأنّ هدف الثقافة تكوين الضمائر وتوجيهها إلى الخير والفضيلة، وهدف خطابتهم إرضاء الشهوات والمطامع السافلة: «ما رأيك في الخطابة التي توجّه إلى شعب أثينا؟ أتنظنّ أنّهم يسعون لجعله صالحاً؟ أما تراهم يركضون وراءه كي ينالوا عطفه، مضّحين بمصالحه في سبيل مصالحهم، ومعاملين إيّاه معاملة الأطفال؟ إنّهم يهدفون إلى إرضائه ولّهوه غير مهتمّين بأن يجعلوا منه شعباً صالحاً»^(٥٩)؛ «إذن لقد علّم السفسطائيّون الكذب والرياء والخداع والطمع وحبّ المال والسيطرة بدلاً من الصدق والصراحة والإخلاص والتجرّد. لقد تاجروا بالحقيقة وبالخير والقيم، فلم يعد الشعب يؤمن إلّا بالإحساسات العابرة واللذات الحسيّة، فأنكر وجود العقل والعلم الحقيقيّ والقيم»^(٦٠)؛ «لقد حولوا فنّ السياسة إلى فنّ تمليق الشعب، بغية السيطرة عليه، إلى فنّ إثارة الغرائز الحسيّة الصبانيّة، إلى فنّ احتقار الشعب معاملين إيّاه معاملة أطفال، إنّ جدليّة إرضاء الشعب (هي في الواقع) جدليّة احتقار الشعب والتسلّط عليه»^(٦١). وينتقد أفلاطون نظريّة الإلحاد الماديّة، كما ينتقد من يصفها بأنّها نظريّة علميّة. فـ «الأشياء كلّها، كما تقول النظرية، تستمدّ وجودها إمّا من الطبيعة وإمّا من المصادفة. فالعناصر الأربعة والأرض والقمر والكواكب والشمس تستمدّ وجودها من الطبيعة، والموجودات

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٥٥) المصدر نفسه.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٥٩) المصدر نفسه.

(٦٠) المصدر نفسه.

(٦١) المصدر نفسه.

الحِجَّة تستمذه من المصادفة. تتحرّك العناصر الأوليّة بقوّتها الذاتية وفي اتّجاه خاص، فتتلاقى وتتجمّع وترتّب فتتكوّن النباتات والحيوانات والإنسان من هذه التحركات الآليّة. إذًا، يجب ألاّ ننسب الأشياء الحقيقيّة إلى الآلهة أو الإنسان بل إلى الطبيعة والمصادفة وحدهما. ليست الآلهة من صنع الطبيعة بل من صنع الإنسان: الشعب يخلق آلهته. ينتهي الإلحاد إلى مبادئ «القوّة لأجل القوّة» و«اللذة لأجل اللذة»، وإلى تبريرهما باسم الطبيعة ليتحرّر (الإنسان) من الشريعة والقيم^(٦٢).

استطاع جيروم غيث أن يغيّر الرأي السائد عن الأفلاطونيّة. فبرهن بما لا يقبل الشكّ أنّها نظريّة واقعيّة تنتقل من تحليل واقعيّ وواعٍ لحقيقة جدليّة الفساد في السلطة والمجتمع، والصراع الطبقيّ وكيفيّة الإصلاح. كما أنّها نظريّة صالحة لتوليد مجتمع قائم على العدالة، لأنّها ترتكز على معطيات الوجود الإنسانيّ ومقتضاياه. واستطاع غيث أيضاً أن يغيّر الرأي السائد عن الماركسيّة قبل سقوطها في الاتحاد السوفياتيّ السابق بأعوام، فبرهن أنّ الثورة العنفيّة تُفتّت المجتمع بدلاً من إصلاحه، وأنّ جدليّة المادّة «المثاليّة» أغرقت المجتمع في الانقسامات الطبقيّة بدلاً من تحقيق «الفردوس الأرضيّ»، وأنّ الاشتراكية لا تكون بالقمع بل بتثقيف الإنسان وتعليمه روح الشراكة العادلة.

بعد تحليلنا عناصر التفكير الفلسفيّ التي استخرجها جيروم غيث، وبعد استجلاء مقاصده الفلسفيّة من خلال تناوله أعمال كبار الفلاسفة، بقي أن نشير إلى خاصّتين مميّزتين في فكره، ألا وهما احترافه وراهنّيّة طروحاته. الاحتراف، لأنّه استطاع أن يمسك بطرفين متناقضين لمذهبتين على تقابل تامّ، المذهب المثاليّ الأفلاطونيّ والمذهب الماديّ الماركسيّ، فيقلب الرأي السائد بالنسبة إليهما، ليحوّل مثاليّة أفلاطون إلى واقعيّة، وواقعيّة ماركس إلى مثاليّة، من دون إهمال القراءة الأفقيّة لفكر كبار الفلاسفة الدائرين في فلك كلّ من المذهبين. الراهنيّة، لأنّه استطاع أن يستعمل قراءة النصوص الفلسفيّة ليطلّ من نافذتها، بروح نقديّة، على تعريف جديد لمفاهيم قديمة جديدة حول الحقيقة والحرّيّة. لقد تمكّن غيث، بروحه النقديّة، أن يحملنا على تخطّي التعريفات التقليديّة المعتمدة، حتّى اليوم، للمفاهيم الفلسفيّة من دون المسّ بأهمّات النصوص، لا بل بتأويل صحيح لمدلولاتها. استخدم غيث ثقافته اللاهوتيّة لإغناء فلسفته، وتخطّي المعطيات العقليّة الأكثر يقينيّة، كالمعطيات الديكارتيّة مثلاً، وأطلق تعريفات فلسفيّة مستمّدة من خلفيّاته الماورائيّة والوجوديّة في آن واحد. أمعن غيث في التعمّق في النصوص الفلسفيّة حتّى مرتّبة القراءة بين السطور، نافذاً إلى فكر سقراط من خلال «مناعيّة» (مثاليّة واقعيّة) أفلاطون، وإلى منطلقات هيغل من خلال «واقليّة» (واقعيّة مثاليّة) ماركس. ارتفع بنا غيث إلى مستوى الروح في تعريفه للإنسان، من خلال مقارعة العقل بالعقل، والواقع بالواقع، فتخطّى كليهما، وكانت له قراءة للفلسفة عموديّة وأفقيّة في آن واحد، تميّز بها من المذاهب الفلسفيّة التي درسها.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٨ - ٢٩.

الفصل الرابع

رينه حبشي (١٩١٥ - ٢٠٠٣): فيلسوف الشخصية المشرقية ورائد التقارب بين ضفتي البحر المتوسط

جوزف معلوف

من أجل تسويغ اختيار هذه المقاربة عن رينه حبشي (فيلسوف الشخصية المشرقية ورائد التقارب بين ضفتي البحر المتوسط)، أودّ أولاً أن أورد نصّاً مُقتبساً من سلسلة محاضرات ألقاها الفيلسوف في إطار أنشطة الندوة اللبنانية^(١) بعنوان فلسفة لزماننا الحاضر: «ينبغي لنا أن نعرف أنّ هذه القيم هي نتاج جهد طويل ونضج تضافرت من أجلهما كلّ طاقات الحوض المتوسط. إنّ الرؤية الموسوية، واليونانية، والمسيحية، والإسلامية، ناهيك عن لاهوت بيزنطية، والفلاسفة العرب من بغداد إلى قرطبة، وقرطاجة مع القديس أغسطينوس، وروما مع توما الأكويني، ألقت مراسيها على شواطئ المتوسط، وقد أمكن لها من خلال تجاوبها بعضها مع بعض، أن تنسج بمعية الماء والعبقريّة، هذا الغنى الثقافي الذي وُضع تحت تصرفنا جميعاً»^(٢).

في الواقع، من يقف عن كثب على فلسفة رينه حبشي المتنوعة يُدرك لأوّل وهلة أنّه كان يولي مسألة التعاون والتضامن بين سكّان حوض البحر المتوسط اهتماماً كبيراً، إذ اكتشف من خلال اطلاعه الواسع على الثقافات التي تجلّت بين ضفتيه أنّ هناك عناصر جوهرية تحمله على الإصرار على وجود قواسم مشتركة بين مختلف شعوبه وحضاراته، ولو أنّه صرّح في إحدى رسائله أنّ هذا الحلم الذي عمل طويلاً من أجله بات بعيداً، لاعتبارات دينية واقتصادية وسياسية واجتماعية. فيلسوف الشخصية المشرقية ورائد التقارب بين ضفتي البحر المتوسط انطلق من اقتناع راسخ في

(١) حركة ثقافية أسسها ميشال أسمر كان هدفها تشكيل فكر متوسطي مشترك لتعزيز التعايش بين مختلف الثقافات والأديان.

(٢) انظر: René Habachi, «Une philosophie pour notre temps», Cénacle libanais, vol. 14 nos. 9- 11 (juin 1960), p. 117.

بحثه الفلسفيّ الطويل المتشعب بأنّ الشخصانيّة التي نادى بها الفيلسوف الفرنسيّ إمانويل مونييه هي الطريق الفضلى لخلق فضاء من الحرّيّة والتّقبّاس بين مختلف التوجّهات والانتماءات في هذه البقعة من الأرض. فجعل من هذه الفلسفة منهجاً فكريّاً تجلّى في معظم كتاباته. وتجدر الإشارة إلى أنّ إمكانيّة التّعايش السّلميّ هذا، على الرّغم من التباينات الثّقافيّة والدينيّة واللّغويّة الّتي ارتسمت على مرّ السنين، قابلة للتحقّق بمقدار ما نُعلي من شأن أخلاقيّة حُسن الاستضافة المستوحاة من التّراث اليهوديّ، وأخلاقيّة التسامح المستوحاة من التّراث الإسلاميّ، وأخلاقيّة المجانيّة المستوحاة من التّراث المسيحيّ، وأخلاقيّة احترام الاختلاف المستوحاة من العلمانيّة. كلّ ذلك في إطار سعيّ جدّيّ إلى إحلال الإنصاف الاقتصاديّ والتضامن الاجتماعيّ بين شعوب هذه المنطقة. ويزعم رينه حبشي أنّ القيم الدينيّة الرّفيعة تُعبّر بطريقة أو بأخرى عن الأبعاد الإنسانيّة التي ينادي بها التّيار الشخصانيّ^(٣)، إذ يُشكّل الخلفيّة الأساسيّة لقيمنا المتوسّطيّة.

ترتكز مقاربتني في المقام الأوّل على التعريف برينه حبشي ومسيرته الفكرية. وفي المقام الثاني، سأبين أنّ الفلسفة الشخصانيّة تنسحب، في رأيه، على مجمل المرافق الحيّاتيّة لتكون نموذجاً فكريّاً يُستند إليه لخلق مناخ من التضامن والتّقبّاس بين شعوب ضفّتي البحر المتوسّط. وفي المقام الثالث، سأظهر أنّ التقارب بين هذه الشعوب ليس مستحيلاً، إنّ نحن أخذنا على محمل الجدّ القيم الدينيّة الّتي امتدحها رينه حبشي في كتاباته، دون أن ننسى التّحديات الّتي تُعيق تَجلّي هذه القيم.

أولاً: حياة رينه حبشي

أبصر رينه حبشي النور في القاهرة في العام ١٩١٥، وترعرع فيها حتّى نهاية تحصيل دروسه الثّانويّة. وكان والده من أصل لبنانيّ، هاجر في مطلع القرن العشرين إلى مصر، يوم كانت آنذاك تستقطب الكثيرين من الشّرقيّين، نظراً إلى موقعها الثّقافيّ والعلميّ والاقتصاديّ. ثمّ سافر إلى غرنوبل ليتابع تحصيله العلميّ في جامعتها، فحاز إجازة تعليم في الفلسفة، ومن ثمّ نال شهادة الماجستير في الاختصاص عينه عن الفيلسوف الفرنسيّ مين دي بيران (Maine de Biran). وما عَمَّ أن نال شهادة الدكتوراه بين ١٩٣٧ و١٩٣٩ تحت إشراف الفيلسوف الفرنسيّ جاك شوفالييه (Jacques Chevalier)، بعنوان الفلسفة الشخصانيّة لدى إمانويل مونييه. وبين الأعوام ١٩٤٠ و١٩٥٢، استقرّ في القاهرة وعلم الفلسفة في مدارسها الثّانويّة. كما أسهم في تأسيس المركز الفلسفيّ في حيّ الزمالك.

(٣) الشّخصانيّة في مُقاربة حبشي هي خلاصة لعدّة تيارات فلسفيّة تجد أصلها في الفلسفة اليونانيّة مروراً بالتّيار العقلانيّ، والوجوديّة، والماركسيّة وتيارات أخرى متعدّدة. راجع محاضراته: «شخصانيّ من عندنا أو يُمكن أن نكون شخصانيّين دون أن نكفّ عن كوننا شرقيّين؟». يعتبر رينه حبشي أنّ الشخصانيّة تراث متوسّطيّ قبل أن يكون أوروبياً (المحاضرة نفسها، الفصل الثّالث، ص ٨١ - ١٠٨).

وفي العام ١٩٥٢، وبعد انتقال السلطة إلى أعضاء ثورة ٢٣ تمّوز/يوليو المصرية وتخي الملك فاروق الأول عن السلطة، انتقل إلى لبنان واستقرّ فيه فترة طويلة، فأكبّ على إلقاء المحاضرات الفلسفية والجيوسياسية في جامعاته، ولا سيّما اللبنانية واليسوعية والأمريكية. وقد عيّن استاذاً في الجامعة اللبنانية إلى حين انتقاله إلى باريس ليتسلّم إدارة قسم الفلسفة في الأونيسكو بين ١٩٦٩ و ١٩٧٧. وإبان وجوده هناك، قدّم مشروع دكتوراه دولة، دافع عنه في العام ١٩٧٢، بعنوان متطلّبات فلسفة متوسّطة. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا التوجّه الفكريّ رافق حياته وجعله همّاً فلسفياً وثقافياً، إذ دأب على مدّ الجسور بين ضفتي حوض البحر المتوسط، لافتتاحه الراسخ بأنّ هناك عناصر ثقافية مشتركة كثيرة تربط شعوب هذه المنطقة بعضها ببعض.

وعلى الرغم من مهماته الإدارية والتعليمية والأكاديمية في لبنان ومصر وفرنسا وكندا وسويسرا وإيطاليا وغيرها من الدول التي كان يلقي فيها المحاضرات عن فلسفته، لم ينفكّ ينشر مؤلفاته عن الفلسفات الوجودية والشخصانية والمتوسّطة. ولعلّ المحاضرات التي ألقاها في إطار الندوة اللبنانية التي أسّسها ميشال أسمر في العام ١٩٤٦، بين ١٩٥٥ و ١٩٦٩، كانت من أفضل ما كتّب، إذ صبّ كلّ جهده على تسليط الضوء على التنوّع الثقافي والفكريّ الغنيّ في حوض البحر الأبيض المتوسط، وضرورة التبادل الفكريّ والترابط الاجتماعيّ بين مختلف شعوبه، مشدّداً خصوصاً على دور المثقّفين اللبنانيين في تطوير الفكر المتوسطي من خلال الحوار، نظراً إلى انفتاحهم القويّ على الثقافتين الغربية والشرقية. وإلى جانب نشاطه الفكريّ الغنيّ، كان رينه حبشي على اتّصال وثيق بمفكرين مرموقين في عصره، كالمؤرّخ الفرنسيّ فرنان بروديل^(٤) واللاهوتيّ السويسريّ موريس زنديل^(٥) وإمانويل مونييه وتيار دي شاردان، وغيرهم من المفكرين اللامعين في القرن العشرين. توفي في باريس سنة ٢٠٠٣.

ثانياً: جردة فلسفية للقرن العشرين

أكبّ رينه حبشي على قراءة التيارات الفلسفية الأكثر شيوعاً في أيامه، ولا سيّما الوجودية والماركسيّة والشخصانية، وراح يُفنّد أبعادها ووقعها على الإنسان المعاصر.

(٤) مؤرّخ فرنسيّ، ولد في العام ١٩٠٢ وتوفي في العام ١٩٨٥. يُعتبر من أهمّ المفكرين الذي اهتموا بثقافات حوض البحر المتوسط وحضاراته. تنقّل كثيراً بين الجزائر ويوغسلافيا السابقة وإيطاليا وإسبانيا ليطلع عن كتب على مصادر الفكر المتوسطي. وقد ترك مؤلفات شتّى في هذا المجال، أهمّها: Fernand Braudel: La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de la Philippe II (Paris: Armand Colin, 1949), and Grammaire des civilisations (Paris: Arthaud, 1987).

(٥) لاهوتيّ ومفكر سويسريّ، ولد في مدينة نوشاتيل عام ١٨٩٧. كان على اطلاع واسع بالفلسفتين الوجودية والشخصانية. وقد قال عنه رينه حبشي إنّهُ على «مفترق بين اللاهوت البروتستانتي والكاثوليكيّ، والفلسفة الوجودية والشخصانية». ترك أكثر من ثلاثين مؤلفاً، عالج فيها مسائل روحية ولاهوتية وفلسفية واجتماعية. انظر: René Habachi, Quatre aspects de Maurice Zundel (Paris: Cariscript, 1992).

أدرك رينه حبشي أنّ اليقظة الوجودية^(٦) التي استحوذت على إنسان القرن العشرين زهاء نصف قرن تقريباً، قد انطلقت من فكرة الحرّية التي كانت هاجس الإنسان الأوّل بعد الضياع الذي أصاب العالم، ولا سيّما أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى. يقول رينه حبشي في هذا الصدد: «دفعَت اليقظة الوجودية الإنسان إلى التحرّر المطلق، وإلى ابتغاء القيم المتضمّنة في حياته الخاصة»^(٧) إلى حدّ المغالاة. وما لا شكّ فيه أنّ هذه الفلسفة جعلت الإنسان محور كلّ شيء، فأضحت كلّ مسألة، مهماً علا شأنها، تستمدّ معناها منه. ولعلّ كيركغارد كان أوّل من أشار إلى هذا البعد في حياة الإنسان، إذ اعتبر أنّ الحقيقة جوفاء، إنّ هي بقيت خارج دائرة الذات. هذا ما عبّر عنه في محاضراته، «فلسفة لزماننا الحاضر»، نقلاً عن كيركغارد: «الحقيقة لا تعني في ذاتها، ما يعني هو حقيقتي التي من أجلها أحيا وأموت»^(٨).

استناداً إلى هذه المقولات، يرى رينه حبشي أنّ الإنسان الوجودي أضحى أسير نفسه ووجدانه، إلى حدّ أنّ العالم الخارجي بات لا معنى له خارج مقياس الذات. وتجدر الإشارة إلى أنّ فيلسوف الشخصية المتوسطة استعار الفكر الوجودي ليصف يقظة الشعوب العربية إزاء المستعمر الذي فعل كلّ ما في وسعه كي يُبقي هذه الشعوب تحت نير العبودية والاستبداد. وقد عبّر عن ذلك قائلاً: «إنّ يقظة الشعوب في آسيا وأفريقيا والشرق الأدنى هي من اليقظات الوجودية، في حين أنّ الماركسية هي وجودية الجماهير»^(٩). ومع أنّ هناك توجّهات عدّة في الوجودية، منها لادينية، ومنها قريبة من الدين، إلّا أنّ التصورات العامّة هي نفسها من حيث المضمون والتشديد على الذات والوجود. إنّ الطّروحات الوجودية، على الرّغم من ربطها بين حرّية الإنسان ووجوده، «لامست حدّ الغلو، لأنّ الدّاتية يُمكن أن تتحوّل إلى ذاتانية، واللاعقلانية يُمكن أن ينحطّ مقامها وصولاً إلى تفجّر الغرائز»^(١٠). ويحمل في الوقت عينه على بعض الفلسفات الغربية التي رفضت الأبعاد الروحية والماورائية ونادت بالإلحاد والمادية من أجل تخطّي الدين ودوره في المجتمعات

(٦) للمزيد من الاطلاع على موقع الوجودية في فكر رينه حبشي، انظر: René Habachi: Philosophie chrétienne, philosophie musulmane et existentialisme, Le Cahier pour une pensée méditerranéenne (Beyrouth: Institut de Lettres Orientales, 1956), Philosophie chrétienne, philosophie musulmane et existentialisme, Deuxième Cahier pour une pensée méditerranéenne (Beyrouth: Institut de Lettres Orientales, 1957), et Philosophie chrétienne, philosophie musulmane et existentialisme, Troisième Cahier pour une pensée méditerranéenne (Beyrouth: Institut de Lettres Orientales, 1959).

(٧) انظر: René Habachi, «Méditerranée, carrefour des cultures», (Conférence prononcée à Marseille en 1982), p. 10.

انظر في هذا الصدد أيضاً: يوحنا سليم سعادة، فلسفة حوض البحر المتوسط والالتزام اللبناني في مؤلفات الدكتور رينه حبشي (الكسليك: مكتبة جامعة الروح القدس، ١٩٩٣)، ص ٢٥٩.

(٨) Habachi, «Une philosophie pour notre temps», p. 24.

(٨) انظر:

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٥ - ٢٦.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٢.

الإنسانية. فالماركسيّة والوجوديّة اللادينيّة واللاأدريّة والريبيّة وغيرها من التيارات، أدّت دوراً كبيراً بحسب رأيه، في إبعاد الإنسان عن المعنى، بحيث أضحي أسير العبثيّة.

لن ندخل في قراءة رينه حبشي للماركسيّة، إذ تتطلّب دراسة مستقلّة، نظراً إلى تنوع الأبحاث^(١١) التي تركها في هذا الخصوص. ففي رأيه، أسهم كارل ماركس كثيراً في احتضار الألوهة وإخراجها من الحياة اليوميّة في أوروبا. فقد استفاد من فلسفة هيغل المثاليّة ومن نقد فيورباخ للدين كي يُرسي نظريّة جديدة تقوم على جدليّة مادّيّة للتاريخ، جعل الإنسان فيها الهدف الأسمى والمطلق. ومع أنّ رينه حبشي يُقرّ في أكثر من موقع بدور كارل ماركس^(١٢) الثوريّ والتغييريّ في الدين والفلسفة والمجتمع، إذ نجح في تحرير الإنسان من بعض الاستلابات التي غرّبتة عن ذاته، إلّا أنّه لم يتردّد في نقد رؤيته التاريخيّة التي جعلت المادّة «وسيطاً بين الإنسان ونفسه»، وبين «الإنسان والآخرين»^(١٣). لقد انتهى رينه حبشي من خلال تحليلاته لهذين التّيارين إلى الرؤية التالية: «خلاصة القول، لقد أيقظت الوجوديّة فينا معنى الحرّيّة. والماركسيّة أعادت إلينا معنى الأرض [...] والشخصانيّة أمكن لها أن تجمع في الوقت نفسه الأرض والحرّيّة دون أن تُضحي لا بالتعالّي ولا بكثافة التاريخ»^(١٤).

٢ - الشّخصانيّة والقيم المتوسّطيّة

سعى رينه حبشي انطلاقاً من أرضيّة الشّخصانيّة إلى خلق نوع من التناغم بين مختلف الأديان وحضارة المتوسّط، لأنّه كان يرى في هذا التناغم توليفة فلسفيّة ودينيّة وأخلاقيّة تُشكّل الإنسان فيها الغاية النهائيّة. ولكن، ماذا يعني تحديداً بالشّخصانيّة؟ «الشّخصانيّة هي روحانيّة»^(١٥). «لكنّ الوجود الرّوحانيّ لا يعني نفي واقعيّة العالم، ولافعاليّة المادّة، ولاتبعيّة الإنسان للظّروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة. لا شيء يتمّ التّضحية به في الرّوحانيّة، لا شيء يتمّ إنكاره»^(١٦). كلّ شيء يجب أن يُلقى لمصلحة الإنسان: «إنّ التأكيد على أنّ الإنسان هو شخص يعني الاعتراف بوضعيّة الذات بوصفها مركز كلّ أفق، وليست موضوعاً من ضمن الموضوعات [...]». ومع أنّها تنتمي إلى الطّبيعة إلّا أنّها تتجاوز كلّ نظام الطّبيعة، وفي حين أنّها تنغمس في العالم، إلّا أنّها تنبعث منه. وانبعاثها ينجم تحديداً عن السبب نفسه الذي جعلها ذاتاً واعية، وذاكرة للماضي، واستشرافاً لما هو آتٍ، وذلك قادراً على فهم الكون من خلالها، وبالتالي الإحاطة به وفق العبارة الشهيرة لباسكال: «من

(١١) انظر خصوصاً: René Habachi, Philosophie chrétienne, philosophie musulmane et marxisme, Quatrième cahier pour une pensée méditerranéenne (Beyrouth: Institut de Lettres Orientales, 1956).

(١٢) يقول في هذا الصدد: «علينا أن نقّر بجميل فويرباخ وماركس لأنهما قتلّا الألوهة التي كانت تحبس الإله الحقيقيّ شريطة أن يجد إليهم الحقيقيّ بينته وشواهد الكافية». انظر: René Habachi, Quatrième cahier pour une pensée méditerranéenne, chap. I.

Habachi, «Une philosophie pour notre temps», p. 76.

(١٣) انظر:

(١٤) المصدر نفسه، ص ٧٧ - ٧٨.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٨١.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٨٥.

خلال المكان يفهمني الكون ويتليني كنقطة، من خلال الفكر أفهم الكون»^(١٧). وقد تعهد رينه حبشي، من خلال ارتباطه الفكريّ بإمانويل مونييه، بالدفاع عن الإنسان: «الشخصانيّة هي وحي، وصرخة انضواء من أجل تخليص الإنسان في كلّ مكان يُلقى فيه مُنغرزاً تحت وطأة الأيديولوجيّات الخاطئة، والاقتصاد، وصور الديمقراطية الهزيلة. الشخصانيّة هي حركة نضال»^(١٨).

لقد أقحمت الشخصانيّة مبادئها في النزاعات الإنسانية. فهي ضدّ الحرب لكنّها حملت على السلميّة (Pacifisme). في الواقع، رفض إمانويل مونييه العنف، لكنّ هذا الرّفص لم يمنعه من الاصطفاف إلى جانب الثّقابات من أجل الحصول على المزيد من العدالة. وفي رحلة إلى أفريقيا، أصدر كتاباً بالغ الأهميّة: يقظة أفريقيا السّوداء^(١٩)، ترك أثراً كبيراً في الأوساط الفكرية. وفي السياق عينه، لا بدّ من الإتيان على ذكر مجلّة روح (Esprit)، وهي مجلّة نضاليّة أسّسها إمانويل مونييه في العام ١٩٣٢، حاول فيها مع فريق عمله أن يوفّق بين القيم المسيحيّة والنضال الاجتماعيّ. وتجدر الإشارة أيضاً إلى أنّ مفكرين أفارقة، كمحمد الحبابي، قدّموا أنفسهم على أنّهم شخصانيّون وانضمّوا إلى هذا المذهب دون أيّ تحفّظ. وقد كتب أحدهم يدعى محجوب بن ميلاد، وهو طبيب جزائريّ، كتب من سجنه إلى رينه حبشي قائلاً: «نحن ينقصنا مونييه، فالشخصانيّة هي الفلسفة الوحيدة التي بإمكانها تخليص العرب»^(٢٠). في الواقع، إنّ الشخصانيّة تسمح لنا أن نحترم ذاتنا وأن نحترم الآخرين، لأنّها تُشرّع الأبواب أمامنا لتسامي الإنسان. إنّها تدعونا إلى أن نُكمّل أنفسنا عن طريق الحوار. الشخصانيّة إذاً هي بوتقة تنصهر فيها العديد من القيم. فإذا كان التسامي ملازماً للإنسان، فإنّ القيم التي تبجلها الأديان التوحيدية والعلمانيّة لا يُمكن إلّا أن تتلاقى، ذلك أنّ الشخصانيّة تهدف في آخر المطاف إلى رفع قيمة الإنسان، كلّ إنسان.

فخوراً بانتماؤه المتوسطيّ، عبّون حبشي محاضراته حول الشخصانيّة شخصانيّة من عندنا: «كلّ ما قلناه عن الإنسان، وعن تساميه [...] وعن الحرّية ينتمي بخاصّة إلى الشخصانيّة [...]». لكن كلّ ما تقدّم لا يعدو كونه تطويراً للروحانيّة القديمة المجسّدة، أي الروحانيّة المشتركة بين الغرب والشرق، التي قبل أن تكون شرقيّة كانت متوسّطيّة. اليونان، بيزنطية، والفلاسفة العرب، وآباء الشرق أسهموا فيها جميعاً. ولذلك يمكنني التأكيد اليوم على فكرة مفادها أن تكون شخصانيّاً هو السبيل الوحيد بالنسبة إليّ لكي تكون شرقيّاً، شرقيّاً في القرن العشرين. أنا لأفترط أبداً بسبعة قرون من التاريخ الغربيّ، هذه القرون السبعة التي خلالها بدأ الشرق يدخل في سبات عميق، وإنّي لأراها تتوزّع طبيعيّاً على اثني عشر قرناً منذ عصر يسوع المسيح، وخمسة قرون قبله، أي ثمانية عشر قرناً كانت شرقيّة بامتياز. وعليه، فقد شهدت القرون الثمانية عشر المذكورة، على الأصول الفلسفيّة للروحانيّة

(١٧) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٩١.

(١٩) انظر:

(٢٠) انظر:

Emmanuel Mounier, L'éveil de l'Afrique noire (Paris: Seuil, 1948).

Habachi, «Une philosophie pour notre temps», p. 93.

مع أفلاطون وأرسطو. وشهدت على الكشف المسيحيّ الشّاهد على القيمة اللامتناهية لكلّ إنسان. كما شهدت على الإسلام الذي كرّس كرامة الإنسان وخلوده. وشهدت على كتابات يوحنا الدمشقيّ وجرغوريوس النيصيّ اللّذين بلّورا لاهوت الإنسان انطلاقاً من سرّ الثّالوث الأقدس. وشهدت على ابن سينا وابن رشد [...] ومع استرجاع جذور الإنسان، لا ألفي جزءاً مُشترِكا بين الغرب والشرق وحسب، بل ألفي كذلك مسار الاتّحاد المثاليّ بين اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام»^(٢١).

ثالثاً: القيم المتوسّطيّة

يعتبر رينه حبشي أنّ الفكر المتوسّطيّ لا أهميّة له من دون مُشاركة الأديان التّوحيديّة الثلاثة^(٢٢). ويُعيى في كلّ مرّة بالتّطرق إلى عقيدة هذه الأديان (رغم أنّه يأخذ على الأحاديّة المتجسّرة والتّقليديّة)، ذلك أنّ شغله الشّاغل يكمن في جمع أتباع هذه الأديان في كلّ يوم، ليعبروا عن حقيقة القيم الّتي تُشكّل جوهر الفكر المتوسّطيّ.

١ - اليهوديّة وحسن الاستضافة

دعا رينه حبشي اليهود، في سياق الأزمة الفلسطينيّة، إلى النّهوض بتحدّي حسن الاستضافة، وتكريسه في المتوسّط. فالرهان، باختصار، هو سياسيّ دينيّ، لكنّه رهان يكمن ما وراء الأراضي المتنازَع عليها والّتي تُفسد العلاقات بين اليهود والفلسطينيّين والعرب. فقد استند إلى الثّراث التّوراتيّ النّابض منذ آلاف السّنين، من أجل تبيان حجم حُسن الاستضافة بوصفه معياراً أخلاقياً للتّعايش والتّقارب (هذه القيمة ليست غريبة عن المسيحيّة والإسلام). إنّ قصّة إبراهيم مع الغرباء الثلاثة ما برحت رمزاً للتّرحيب الذي لا يُنسى في تراث الشعب الإسرائيليّ. والواقع أنّ التّفسير المسيحيّ قد تبنّى هذه القصّة وكرّسها في عقيدة الثّالوث، وذلك بوصفها رمزاً للشّراكة والصّداقة مع الغير، لكنّ فعاليّة حسن الاستضافة هذه تبقى طفيفة لا تتجاوز إطار المحاولات الفرديّة. إنّ بليّة العهد القديم تكمن في أنّه ينطوي كذلك على نصوص تسمح للشّعب اليهوديّ باستبعاد الجار ومصادرة أرضه باسم يهوّه مُتذرّعاً بفكرة «الشّعب المختار». المشكلة، كما بات واضحاً، هي مشكلة تفسير، لكنّ السّلطة السياسيّة والدينيّة لا تتوانى عن الاحتلال بُغية توطيد مكانتها على حساب الشّعب الذي غدا غريباً أو لاجئاً في بلاده أو في بلدان أخرى. والواقع أنّ فكرة الشّعب المختار^(٢٣)

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٠٧ - ١٠٨.

(٢٢) انظر: Enrico Castelli, dir., L'Herméneutique de la philosophie de la religion (Paris: Aubier- Montaigne, 1977).

يقول في محاضرته «هل هناك كوارث لاهوتيّة؟»: «إنّ الأديان التّوحيديّة الثلاثة الّتي ظهرت وفق سياق تاريخيّ تابعيّ والّتي يمكن أن تغدو مُعاصرة انطلاقاً من تراثها نفسه، راسمة فيما بينها علاقات واسعة فكريّة وروحيّة واجتماعيّة، هل يُعقل أن تختار عمداً أن تفتقر بعضها عن بعض؟» (ص ٢٧٣).

(٢٣) «لأنّك أنت شعب مقدّس للربّ إلهك. إياك قد اختار الربّ إلهك لتكون له شعباً أخصّ من جميع الشّعوب الّذين على الأرض»، انظر:

المصدر نفسه، «سفر التّثنية»، الأصحاح ٧، الآية ٦، وانظر أيضاً ١٢ و١٤.

بالمعنى الأدبيّ هي فكرة صبيانيّة، ولاهوتيّاً فكرة خطيرة. وعليه، فإنّ معنى الاصطفاء يحمل دلالة رويّة عظيمة، تكمن تحديداً في المسؤوليّة والتّضحية إزاء ذاك الذي تلقّى الرّسالة المقدّسة. أو تكمن أيضاً في تحصيل الذات من كلّ ديانة خارجيّة تعبد آلهة أخرى (التّراث التّوراتي). لكنّ بعضهم في إسرائيل ما زال يرى في هذا الاصطفاء قانوناً مقدّساً يستأثر بجميع القوانين، ولو ألحق ضرراً بالآخرين. ويصنّف رينه حبشي هذا النوع من التّفسير في فئة «الكوارث اللاهوتيّة»^(٢٤).

لحسن الحظّ هناك أصوات ترتفع من وقت إلى آخر تُطالب باستعادة المعنى الدّقيق للشّعب المختار. وهناك العديد من الحاخامات اليهود المعتدلين وقفوا جهاراً ضدّ مصادرة عقارات الفلسطينيين، مُستعدين المقطع الشّهير عن كرم يزرّاعيل^(٢٥). وبعد، ألا يدعو كتاب حزقيال الشّعب الإسرائيليّ إلى تقسيم الأرض مع الشّعوب الأخرى بمعزل عن ضيق مساحتها؟ «ويكون أنكم تقسمونها بالقرعة لكم وللغرباء المتغرّبين في وسطكم الذين يلدون بنين في وسطكم، فيكونون لكم كالوطنيين من بني إسرائيل. يُقاسمونكم الميراث في وسط أسباط إسرائيل ويكون أنّه في السّبط الذي فيه يتغرّب غريب هناك تُعطونه ميراثه، يقول السيّد الرّب»^(٢٦).

وبعد، يقترح رينه حبشي، مُستحضراً المليارات التي أنفقت من قبل الغرب منذ العام ١٩٤٨ من أجل تأسيس دولة إسرائيل، يقترح في إطار حُسن الاستضافة منظوراً آخر أكثر إنصافاً، وربّما أكثر استمراريّة: «لماذا لا ننصّور حلّاً أكثر تعقيداً وربّما أكثر حيويّة، وذلك بأنّ ننقّ ما تمّ إنفاقه عبثاً من أجل قيام دولة فلسطينيّة مؤلّفة من أقلّيّات مذهبيّة إسلاميّة ومسيحيّة ويهوديّة؟ هل أنتم واثقون أنّ التاريخ يسير نحو هذه التوليفات النوعيّة؟»^(٢٧).

من هذا المنظور، يقترح على اليهوديّة، وبالتالي، على دولة إسرائيل، العودة إلى مفهوم حسن الاستضافة القديم الذي كان وسبقاً قيمة متوسّطيّة راهنة. هذا البعد السامي يُعيد للشّعب الفلسطينيّ اللاجئ حياة كريمة، وبالمحصّلة، أن يكفّ عن التّفاعل السّلبّي من خلال اللّجوء إلى العنف من أجل لفت الانتباه لعلّة وجوده. لكنّنا ما زلنا أبعد ما يكون عن هذه الوضعيّة. إنّ تحدّيات هذه التّسوية هي تحدّيات كبيرة. ذلك أنّ الوضعيّة الرّاهنة تنحو بخلاف ذلك التّراث اليهوديّ الرّفيّع جدّاً، وترسم مشهداً أجدر بالتّشاؤم. ذلك أنّ جلّ ما نخشاه ألاّ تتجاوز هذه القيمة التّوجّه الفرديّ، وأنّ يذهب رينه حبشي ضحية تافؤله. لكن، ماذا عن التسامح في الإسلام؟ ألم يلقَ المصير نفسه؟

Castelli, dir., L'Herméneutique de la philosophie de la religion, pp. 273-280.

(٢٤) انظر:

(٢٥) الكتاب المقدس، «سفر الملوك الأوّل»، الأصحاح ٢١.

(٢٦) المصدر نفسه، «سفر حزقيال»، الأصحاح ٤٧، الآيتان ٢٢ - ٢٣.

(٢٧) انظر: René Habachi et Jean-Pierre Sara, dirs., Textes contre le désespoir: Pour un dialogue arabo-occidental sur la Palestine (Beyrouth: Institut des Etudes Palestiniennes, 1968), pp. 18-19.

من أجل قطع الطريق على الذين يُصرون على مقارنة الإسلام انطلاقاً من الأصولية وحسب، سلط رينه حبشي الضوء على القيمة التقليدية للتسامح. فمنذ العام ١٩٥٨، رامت كتاباته هذا التوجه دون أي تردد، وذلك بغية تطوير معتقد من المعتقدات الأساسية في الإسلام ونعني به التسامح. «لا تُطلقوا التهم جزافاً على إله الإنجيل أو القرآن وتدّعون أنّه يُفرّق بين الناس ويدعوهم إلى التقاتل فيما بينهم. وإذا كان الله يُفرّق فلا يُمكن أن يكون إلهاً»^(٢٨). إنّ الآيات القرآنية وأحاديث محمد كافية جداً من أجل إثبات هذا التراث: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^(٢٩). وفي إطار سعيه الدؤوب إلى التقريب بين مختلف الأديان، نادى رينه حبشي، في الواقع، «بتكريس سياسة تسامح لطالما رجحت كفتها في المتوسط بعامة، وفي البلدان الإسلامية بخاصة»^(٣٠).

لكنّ هذا المصطلح بحاجة إلى إيضاح. إذا كان هذا المصطلح يعني غياب التعصب، فإنّ الإسلام لم يكن يتقبل الآخر، إذ أُلقي هناك المسلمون من جهة، وغير المسلمين من جهة أخرى. وبهذا المعنى، فإنّ الدولة الإسلامية قد تقاعست عن أداء واجبها، والواقع أنّ المماثلة بين الرّوحي والرّماني في سياق التاريخ الإسلامي قد كرّس نوعاً من التّفاوت ليس على المستوى العملي وحسب، بل على المستوى النظري كذلك بين المخلصين لكلام القرآن وأولئك الذين ينفونه، سواء تعلّق الأمر بالتراث المسيحي أو اليهودي. باختصار، غدا تقبل الآخر مُكرّساً بالمعنى السلبي. أنا أقبّل وجودك، لكن لتتذكّر على الدوام أنّك حمايتي. وعليه، ينبغي أن تنخرط في صفوف الإسلام من أجل أن تحظى بوضعيّة طبيعيّة أو عليك أن تدفع الجزية^(٣١). إنّ الاضطهادات المباشرة والإبادات الجماعيّة ليست مألوفة كثيراً في العالم الإسلامي (واضعين جانباً الإبادات التي ارتكبتها الأصوليات التي تستند إلى آيات قرآنيّة تدعو إلى الجهاد المقدّس أو إلى استبعاد الملحدين، أو ما حصل في عهد الفاطميّين والمماليك والدولة العثمانيّة)، بخاصة بعد الغزو، ذلك أنّ العديد من المواطنين الأصليين قد سارعوا إلى اعتناق الإسلام، سواء من أجل تفادي دفع الجزية (وهي ضرائب يدفعها غير المسلمين للوالي المسلم)، أو لأنّ العقيدة الإسلاميّة لا تتناقض مع عقيدتهم.

لكن كيف تصوّر رينه حبشي واقعياً مفهوم التسامح في السياق الرّاهن للإسلام؟ انطلاقاً من تحليل مُسوّغات التّفكير الإسلامي في الشّرق، خلص حبشي إلى أنّ الإنسان المسلم يهيمن عليه «الإيمان الرّوحي المطعّم بكشفٍ مُجرّد من الحسّ النقدي»^(٣٢). والواقع أنّ هناك عوامل عديدة أدّت

(٢٨) René Habachi, Notre civilisation au tournant I, Cénacle Libanais, «Trois attitudes révolutionnaires; l'anarchiste, le partisan, le témoin - laquelle est créatrice?» (Beirut: Cénacle libanais, 1958), p. 46.

(٢٩) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ١٩٠.

(٣٠) Chantal Hoss, René Habachi, les monothéismes et la paix (Canada, Médiaspaul, 2003), p. 92.

(٣١) R. de Contre Amiral Belot, La Méditerranée et le destin: انظر: تغذية الخزينة.

de l'Europe (Paris: Payot, 1961), p. 149.

Habachi, «Une philosophie pour notre temps,» p. 22.

(٣٢) انظر:

إلى انتشار الامتثالية في العالم الإسلامي المتوسّطي: انهزام العقل من الغزالي لصالح علم الكلام، وربط كلّ أمر بالقانون الأوحّد المنبثق عن القرآن، والاستعمار العثمانيّ. باختصار، نحن نُقاربُ إسلاماً يزداد تشنّجاً يوماً بعد يوم، وذلك في خضمّ بحثه عن موقع له في هذا العالم الآخذ بالتغيّر. والواقع أنّ التخلّف الملحوظ على المستويين العلميّ والعسكريّ قياساً على التقدّم الغربيّ هو ما دفع الحركات الإسلاميّة المتنامية أكثر فأكثر إلى التهديد بتطبيق النّصّ القرآنيّ، وذلك من خلال مُقاربة حرفيّة له، بُغية الدّفاع عن هويّتهم. وبعد، يبدو الغرب (إسبانيا، فرنسا، إيطاليا، ألمانيا، ودول أخرى) معنيّاً جدّاً بهذه العاصفة الجديدة. إنّ التّعصّب يتنامى يوماً بعد يوم. وملايين المسلمين الذين يعيشون في الغرب نتيجة الهجرة، يبحثون عن التّباهي باختلافهم. لكن سيغدو مستحيلاً على المسلمين، في المدى المنظور، الذين يقطنون هذه البلاد أن يعيشوا بسلام إذا ما استمروا في تكبير صفوها جهاراً. وها هنا تحديداً يطلب رينه حبشي إلى المسلمين أن يستحضروا حسّ تقبّل الآخر لديهم، أي احترام الآخر في ثقافته، وتاريخه وديانته. لقد بذل الغرب مجهوداً كبيراً، خلال عقود الأخرى، وبفضل علمانيّة حكيمة، من أجل التّعامل مع جميع الأديان بالطريقة نفسها. وعليه، ينبغي «للإسلام الغربيّ» أن يقوم بالجهد نفسه من أجل الاندماج في سياق التّاريخ الغربيّ المذكور، وذلك بمعزل عن الأديان الأخرى، وأن يرى في هذا الحياد فرصة من أجل أن يحيا إيمانه في صفاء بل في مودّة. «إنّ الحضارة الأوروبيّة، على ما يقول برنانوس (Bernanos)، ليست حضارة الجماهير [...] الحضارة توجد تحديداً لأنّه لا وجود للجماهير، بل هناك وجود لأناس وإعين بالقدر الكافي لكي لا يُشكّلوا جماهير البتّة، وإن كانوا مُتوحّدين فيما بينهم»^(٣٣).

وبعد، تتوجّس أوروبا من العودة منّي عام إلى الوراء، نحو سياسة الجماهير، لأنّ شبح التّعصّب الدينيّ والأصوليّ ما زال حاضراً في ذاكرتها. وإذا كان هناك بعض التردّد في قبول تركيا في الاتّحاد الأوروبيّ، فذلك لأنّ خوفاً ما يساور هذا الاتّحاد، وهو خوف مُبرّر برأيي، في أن يرى تيارين يتناميان في أوروبا: المسلمون من جهة، والآخرين من جهة أخرى، وبالمحصّلة، الخوف من الانجرار إلى العنف، والخوف من الإسلام.

ففي وجود ديانة لها انتشار ديمغرافيّ واسع، حيث التّبشير بها يحمل في أغلب الأحيان طابعاً نضالياً متشنّجاً، يستذكر رينه حبشي ترائه المتقبّل للآخر في ما يتعلّق بالأقليات، وبخاصّة في لبنان، لأنّ هدفه الأساسيّ يكمن في وضع حدّ للعبث الذي يتهدّد بقاء المسيحيّة في الشاطئ الشرقيّ من المتوسّط. لقد كافح رينه حبشي من أجل تعزيز العلاقات بين الشرق والغرب في المتوسّط بُغية الحفاظ على الهوية المسيحيّة، ولا سيّما في لبنان، الأمل الأخير المتبقّي. لكن، كم هو أمل هشّ عندما يتعلّق الأمر بحوار جدّي بين الإسلام والمسيحيّة في الشرق الأوسط. «كلّما فكّرت أكثر، يقول رينه حبشي، تبدّى لي أنّه في شرقنا الأوسط، وحده لبنان يُمكن أن يغدو لبنان الفكر

المتوسّطي»^(٣٤). من هذا المنظور يتحمّ على مسلمي لبنان أن يولوا عناية بالمسيحيين، إذ بدأوا يشعرون جدّياً بأنهم مُهدّدون في وجودهم. التحدّي كبير. لكن هل سيأخذ المسلمون على محمل الجدّ مفهوم تقبّل الآخر من أجل أن يسمحوا للمسيحيين أن يشعروا بأنهم على أرضهم؟ وعلى المقلب الآخر، دعا حبشي المسيحيين إلى الاضطلاع بمسألة بالغة الأهميّة تكمن في المزاوجة بين المحبّة والحرية في إطار المجانيّة وذلك من أجل خلق نوع من الانسجام بين الأديان الثلاثة.

٣ - المسيحيّة والمجانيّة

بهدف التقريب بين شطآن المتوسّط، وانطلاقاً من القيم المنبثقة عن الأديان التّوحيديّة الثلاثة، استبقى رينه حبشي للمسيحيّة تحديّ المجانيّة. في هذا السياق، ألّف كتاباً في العام ١٩٨٦ تحت عنوان التّجلي الإلهي للمجانيّة بلوّز فيه لاهوتاً مسيحياً مؤسساً على الحرية والغيريّة والحبّ والمجانيّة. في الواقع، جعل رينه حبشي المجانيّة «معجزة كلّ لحظة، فهي وحدها الكفيلة بشجب انكماش الفرد على نفسه، وانكفاء محبّة ابتعدت عن الآخر»^(٣٥). لذا، سلّط حبشي الضّوء على ضرورة العبور من الكائن المماثل إلى الكائن العلائقيّ من أجل إظهار أنّ «ارتكاس الغيريّة نحو التّمائليّة هو تمرّد على التصرف بنقيض المحبّة»^(٣٦). تعني الغيريّة الكثير لرينه حبشي، ذلك أنّها تنطوي على قيمة لاهوتيّة، وتندرج بالتّالي في سياق المجانيّة.

ولكي يوضّح المكانة التي تشغلها المجانيّة في فكره على نحو وافي، عمد فيلسوف الشخصانيّة المتوسّطيّة إلى «الاستشهاد عن ظهر قلب بالكلمات التي وردت في رواية إدوار إستونيّه»^(٣٧)، مشيراً إلى نبتة بريّة حمراء تشبه البقدونس لا تنمو إلّا في العزلة وفي أعلى الصخور، وكأنّها تريد أن تبقى بعيدة عن الأنظار، «لكي يكون العالم أكثر جمالاً عندما تنظر الشمس إليه»^(٣٨). والواقع أنّ المجانيّة تجد تعبيرها الأمثل في أمحاء الحبّ الأبويّ وتجزّده: «إذا كان الطّفل ينمو من جسد أبويه، فإنّه يولد ثانيةً من سخائهما»^(٣٩). باختصار، إنّ المجانيّة تنبجس عن المحبّة، لأنّها جوهر الكائن الإنسانيّ. وإذا كان رينه حبشي قد ركّز على المجانيّة في المسيحيّة، فذلك من أجل المحافظة على الحرية وسط كلّ نقاش مع الديانتين الآخرين. والواقع أنّ الإسلام واليهوديّة ليسا غريبين عن المجانيّة، لكنّ يبدو أنّ الحرية تشغل حيّزاً مهمّاً في المسيحيّة أكثر منه في الإسلام واليهوديّة (مسألة الجبريّة).

(٣٤) René Habachi, Philosophie chrétienne, philosophie musulmane et existentialisme, pour une pensée méditerranéenne (Beyrouth: Institut de Lettres orientales, 1957), tome 2, pp. 29-30.

(٣٥) René Habachi, Théophanie de la gratuité (Ste-Foy, Québec: Anne Sigier, 1986), p. 161.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٣٧) Edouard Estaunié, L'infirme. عنوان الرواية بالفرنسيّة: aux mains de lumière (Paris: Grasset, 1923).

Hoss, René Habachi, les monothéismes et la paix, p. 99.

(٣٨) انظر:

(٣٩) René Habachi, Une philosophie ensoleillée: Essais sur la relation (Sillery, Québec: Anne Sigier, 1998), p. 73. انظر:

ولهذا السبب فإنَّ الحرِّيَّة التي تُشكِّل المجانيَّة أساسها تتخذ معنى خاصاً جداً. فهي العبور من الكائن المنطوي على نفسه إلى الكائن العلانقي الذي يكشف عن غيَّريته من خلال انفتاحه على المجانيَّة. وحده الإنسان الحرُّ قادر على المجانيَّة.

من أجل ذلك مكثت شخصيَّة يسوع المسيح في نظره النموذج لتلك المجانيَّة بامتياز: «إنَّ إله يسوع المسيح هو الكشف عن المجانيَّة. إنَّه الارتقاء وسط الحدث التاريخي. ولذلك، فإنَّ هذا الإله يختلف عن إله الفلاسفة لكنَّه لا يتناقض معه، بل يُفجِّره من الدَّاخل. إنَّه يُكمِّله من وجهة نظره الخاصَّة، ويمنحه، والحقُّ يُقال، هويَّته التي هي الغيريَّة الكائنة في الشخص الإنسانيَّ. إنَّ تجاوزه المطلق يضمن محايثته [...]». حينئذٍ يمكننا أن نلامس خاصيَّته المجانيَّة. وذلك على غرار الحركة غير المتوقَّعة التي قام بها المسيح في غسل أقدام تلاميذه والتي أعدَّتنا لفهم أنَّ الثالوث هو تحديداً مرتع المجانيَّة^(٤٠). وتبلغ المجانيَّة ذروتها في إنجيل يوحنا الذي يقول في فصله الأول: «الله محبَّة». باختصار، إنَّ المجانيَّة التي تنبجس عن الحرِّيَّة والمحبَّة هي إشارة مُقدَّسة: «إنَّ من عرف أنَّ الإنسان يبتغي عالماً من المجانيَّة، حيث يغدو السَّلام هنا من أجل الفرح، والفرح من أجل السَّلام، يعني، للسبب نفسه، أنَّ العالم لم يكن ليوجد نتيجة الضُّرورة وإنَّما نتيجة السخاء»^(٤١).

وإذا كان رينه حبشي يحثُّ المسيحيَّين على الارتقاء بالمجانيَّة، فذلك لأنَّ المسيحيَّة قد أحدثت تغييراً أساسياً في فهم العلاقة بين محبَّة الذات ومحبَّة الآخر. كما أشار إليها إنجيل لوقا (١٠، ٣٦ - ٣٧): «القريب ليس الآخر البتَّة، الغريب هو أنا، وذلك عندما أقترب من الآخر»^(٤٢)، على حدِّ تعبيره. ويشدَّد عليها رينه حبشي في نهاية كتابه، بدايات الخليقة، بوصفها نتيجة لتحليله للمجانيَّة: «إنَّ الكائن الأكثر ضرورة للعالم هو الكائن الأكثر مجانيَّة [...]». ولكي يعثر العالم ثانية على وحدته، لا يحتاج إلَّا إلى المجانيَّة. هذه المجانيَّة التي نعتبرها في أغلب الأحيان مسألة عبثيَّة تفسح في المجال، ربَّما، أمام الجواب الأكثر انتظاراً والوازِن الأكثر إلحاحاً لاختلال التوازن في العالم»^(٤٣).

واقعيّاً، كيف يمكن للمسيحيَّة، ومعها أوروبا، أن تطوِّر هذه المجانيَّة في حوض المتوسط؟ إنَّ أوروبا التي ما زالت تحتفظ بالصَّبغة «المسيحيَّة»، على الرُّغم من أنَّ مشروع الدساتير الجديدة يُفضِّل الانفصال عنها لمصلحة الحياديَّة، وذلك بالنظر إلى السياق الدِّينيِّ الرَّاهن، لا بُدَّ من أن تتعلَّم كيف تتخلَّص من «عقدة الفوقيَّة»^(٤٤)، وأن تتعرَّف أكثر إلى المسلمِ بغية مُساعدته على تطوير سياسته واقتصاده بصورة أفضل. وينبغي لها كذلك «أن تعي أنَّه لزاماً عليها (في الوقت الحاضر)

Habachi, Théophanie de la gratuité, pp. 170-171.

(٤٠)

Habachi, Une philosophie ensoleillée: Essais sur la relation, p. 104.

(٤١)

Hoss, René Habachi, les monothéismes et la paix, p. 105.

(٤٢)

René Habachi, Commencements de la créature (Paris: Centurion, 1965), p. 185.

(٤٣)

René Habachi, Notre civilisation au tournant (Beyrouth: Cénacle libanais, 1958), nos. 3-4.

(٤٤)

أن تعيش من أجل الآخر، بعد أن عاش الآخر من أجلها»^(٤٥). وهذا الأمر لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال معايير عملية مرتكزة على المشاركة والتضامن. أما في ما يتعلق بمسيحيي الشرق الأوسط، ومسيحيي لبنان على وجه الخصوص، فينبغي لهم أن يُقدّموا من جديد بينةً على الأصالة التي من الصعب التعبير عنها، ولكنها ضرورية من أجل استمراريتهم: «إذا كان ينبغي للمسيحية أن تموت في بلادنا، وعلى فرض أن آية استعادة للقدرة لن تأتي بغتة لتساعدنا على إحياء نفسها، فليكن موتها على الأقل حركة سخاء. فلا ينبغي لها أن تضمحلّ بشحّ وجبن، بل ينبغي لها أن تترك انطباعاً بالبرّ وإن لم يكن بإمكانها الاحتفاظ به، وأن تسجل حضورها في التاريخ الذي هو السبب الوحيد لوجودها»^(٤٦). وبعد، لا يتعلّق الأمر هنا بدفن المسيحية، وإنّما بالمحافظة عليها حاضرة، إذ يحمل هذا الركن الذي شكّل مهد المسيحية رسالةً إنسانيةً «حيث ينبغي للنفس بأكملها أن تكون حاضرة من خلال الذكاء، والحرية والعدالة، والمحبة الحقّة»^(٤٧).

يعزو رينه حبشي إلى المسيحيين اللبنانيين دوراً مهماً في إطار المجانية: «إنّ الفرصة الوحيدة المتبقية للمسيحيين اللبنانيين [...] هي أن يأخذوا المبادرة في ما يتعلّق بالمسألة الاجتماعية والزّوج المدنيّة: تشجيع تأسيس نظام اجتماعي جديد يستند إلى عدالة توزيعيّة أكثر إنصافاً من جهة، ومن جهة أخرى تفعيل الأجهزة الإدارية والمؤسسات انطلاقاً من خصائص الوعي المسيحيّ. أنا لا أقول البتّة، يضيف حبشي، إنّ تلك الخطوات هي حكر على المسيحيين، بل على العكس، فنحن لا يُمكننا أن ننتمي إلى المسيحية من دون أن نُكرّس تلك الخطوات ونفعلها»^(٤٨). ويُضيف في السياق عينه: ربّما تكمن مَرّة لبنان من خلال تجربته الفريدة في أن يُعاد إلى المسيحية نداؤها الكامن في خسارة كلّ شيء بغية ربح كلّ شيء^(٤٩). يبقى القول إنّ التحدّي كبير، وإنّ مسيحيي الشرق يبحثون عن الرّحيل لكي يجدوا مكاناً يستطيعون أن يشعروا فيه بالحرية من دون أيّ تعقيد. فهل تُشكّل العلمانيّة الحلّ؟

٤ - الغرب والعلمانيّة

لا أملك في إطار هذه المقاربة آية نية على الإطلاق في عرض تاريخ العلمانيّة المعقّد في أوروبا. والواقع أنّ التفكير في العلمانيّة يرتبط بعلاقة وثيقة مع إشكاليّتنا. لقد ولّدت العلمانيّة، بشكل أو بآخر، في أوروبا في إثر نزاع بدأ كامناً وتجلّى بوضوح بعد ذلك بين المسيحية والدول الحديثة، وبخاصّة في فرنسا. لقد منح هذا النزاع الدولة استقلاليّة في النظام الدنيويّ، ما أدّى إلى حياديّتها، إزاء كلّ نظريّة أو نشاط دينيّين. وبعد، لقد نجحت المسيحية (واليهوديّة الأوروبيّة) بمختلف فئاتها،

Pierre de Boisdeffre, Vocation de l'Europe (Beyrouth: Les Conférences du Cénacle, 1962), p. 22.

(٤٥)

René Habachi, Philosophie chrétienne, philosophie musulmane et existentialisme (Le cahier pour une pensée Méditerranéenne), p. 14.

(٤٦)

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٤ - ١٥.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٣.

Castelli, dir., L'Herméneutique de la philosophie de la religion, p. 280.

(٤٩)

وبطريقة ما، في تكريس هذا التّغيير الجذريّ في بنية أوروبّا حتّى بدت وكأنّها «تدافع» عن العلمانيّة، زاعمة أنّها وضعتها على مسافة واحدة من جميع الأديان. باختصار، يتعلّق الأمر هنا بالفصل بين الرّوحيّ (Spirituel) والزّمنيّ (Temporel) في الغرب، انطلاقاً من الرّغبة في احترام الاختلاف. والواقع أنّ تحليل رينه حبشي للعلاقة بين الرّوحيّ والزّمنيّ يستحقّ التفاتة خاصّة.

يبدو حبشي بادئ ذي بدء مُعارضاً «للمماثلة بين الرّوحيّ والزّمنيّ [...] إذ من المحال العودة إلى الوراء». وهذه العودة إلى الوراء هي بالضبط ما يُعرف بالتّعصّب. ينجم التّعصّب دائماً عن انغلاق الفرد على ذاته، سواء على حاضره أو على ماضيه. والتّعصّب الدّينيّ ليس شيئاً آخر سوى ثني الإيمان نحو الغريزة، وقَلْب ما هو أكثر ذاتيّة إلى ما هو أكثر لاداعي، وإخضاع الله لاستثنائية المادّة^(٥٠). لقد أخذ رينه حبشي كذلك على فصل الرّوحيّ عن الزّمنيّ في أوروبّا، مُتذرّعاً أنّ هذا الفصل سيقود عاجلاً أو آجلاً إلى الإلحاد. «إنّ صيغ مثل: يجب تمييز الرّوحيّ من الزّمنيّ، الدّين هو شأن خاصّ بكلّ فرد، المدينة هي شأن الجميع»^(٥١) هي أكثر خطورة من المماثلة بين الرّوحيّ والزّمنيّ. وخلاصة القول، ليست العلمانيّة حلاً جيّداً في نظر رينه حبشي. فعلى الرّغم من أنّها تُكرّس أخلاقيّة احترام الاختلاف، إلّا أنّها تبقى خطرة، على اعتبار أنّها تقود إلى ذوبان الإيمان. انطلاقاً من هذا التّحليل، يقترب رينه حبشي من الموقف الإسلاميّ الذي لا يكفّ عن الإشارة إلى الأضرار الجسيمة الّتي تلحقها العلمانيّة بالإسلام.

وعليه، يشدّد رينه حبشي على صيغة أفضل في رأيه تقوم على «إمكان إعطاء الرّوحيّ الحِدة الكافية لكي يسطع في الزّمني، وفي تنظيم المدينة، من دون أن يتعرّض للغرق»^(٥٢). لكن هل ينطوي معنى الرّوحيّ على الدّلالة نفسها في الأديان التّوحيديّة الثلاثة؟ وهل يأخذ الرّوحيّ في التفاصيل أوجهاً مُختلفة؟ إنّ وضع الدّولة فوق الأديان في أوروبّا قد سمح لها أن تؤدّي دور الوسيط بين هذه الأديان. لكنّ تجربة الدّول الإسلاميّة ليست واحدة، لأنّ المماثلة بين الرّوحيّ والزّمنيّ تُشكّل جزءاً من تراثها. الهوة عميقة بين الضّفتين دون شكّ. إنّ تجاهل الماضي الأوروبيّ يعني الخروج على تاريخه، وتجاهل ماضي الإسلام هو كذلك إنكار لهذا التاريخ تحت طائلة تشويهه. وبعد، ألا تغدو تحدّيات التّسوية عرضة للخطر؟ وهل ينبغي التوقّف هنا؟ إنّ غالبية النّاس مُقتنعون بأنّ الغرب هو الغرب، والإسلام هو الإسلام، ولن يلتقيا أبداً. لكنّ رينه حبشي لا يتخاذل أمام هذا المآزق، ذلك أنّ الشّخصانيّة تُشكّل الحلّ الأمضى للخروج من المآزق التي تعيق التّلاقح والتّبادل بين شعوب هذه المنطقة.

لقد سمح لي هذا التحليل الموجز لفكر رينه حبشي أن أبرز القيم المتوسطة التي سعى إلى نشرها من خلال رحلاته الثقافية بين مختلف دول هذه المنطقة. وعليه، لقد أمكن له أن يُطوّر فكره المتوسطي ضمن نطاق الندوة اللبنانية، وذلك من أجل تعزيز الحوار والتوافق والسلام بين الأديان التوحيدية الثلاثة. إن محاولات تفعيل هذا الجهد متعددة، وبخاصة في الجامعات والمؤسسات الكاثوليكية والأرثوذكسية والبروتستانتية في لبنان. يبقى أن تفكير رينه حبشي بالقيم المتوسطة، بمعزل عن سموه، هو بالأحرى تفكير نظري لكي لا نقول تفكيراً يوتوبياً، وذلك لاعتبارات عدة. فالخطاب اللاهوتي في العالم الإسلامي يسير نحو التصلب بشدة متزايدة، إلى حدّ يمكن القول معه إن الحوار بات صعباً ودقيقاً، نظراً إلى الوضع الجيوسياسي المعقد. إن الخطاب السياسي اللاهوتي في إسرائيل تصلّب تماماً وغداً محموماً لأنه يتعلّق ببقاء اليهود في العالم العربي. وخطاب اللاهوت في المسيحية هو خطاب متردّد، وبخاصة في الغرب، إلى حدّ أن العديد من المسيحيين يصعب عليهم أن يحدّدوا هويتهم إزاء إسلام مُتيقّن من أنّه الأصح، وإزاء يهودية ما فتئت تُشعر الجميع بالذنب أكثر فأكثر، وتطالب بحقوقها عبر جميع الوسائل. أمّا الخطاب العلماني في أوروبا، فيسعى بشدة إلى استحضار جميع القيم العلمانية. لكنها قُوّلت بسلسلة مشاكل جدية، تخشى العلمانية أن تغرق تحت وطأة الديمغرافيا الإسلامية، وأن تُلفي نفسها، في آخر المطاف، غير قادرة على ضبط الواقع. إن خطاب المسيحيين في لبنان هو خطاب غامض أكثر فأكثر. فبعد مرور أكثر من ستين عاماً على الحوار بين المسيحيين والمسلمين، ما زالت الطائفية تنخر لبنان وتهدّد وجوده، إذ لم يشهد على ممرّ تاريخه الحديث شحناً طائفيّاً كما يشهده الآن. من ثمّ، فإنّ القيم التي ينادي بها رينه حبشي يصعب تحقيقها في جوّ جيوسياسي مشحون. لقد سعى إلى الإعلاء من القيم الدينية والإنسانية من أجل إرساء منطقة متوسطة نموذجية. بيد أن الحذر بين أنصار الأديان الثلاثة عاد ليبرز من جديد. وبمعزل عن نفاذ بصيرته في قراءة تعقّد الواقع، فإنّ الجهود المبذولة من أجل التضامن بين الشّاطئين ما زالت جهوداً محدودة، على الرّغم من الشراكة بين مختلف الدّول المتوسطة، لأنّ الفارق الاقتصادي، وهو الأمل الوحيد ربّما القادر على خلق اتّفاق ما، ما برح كبيراً.

مؤلفات رينه حبشي

Habachi, René. La Colonne brisée de Baalbeck ou la créature à l'épreuve. Paris: Centurion, 1968.

———. Commencements de la créature. Paris: Centurion, 1965.

———. Exposé critique sur les Arabes d'hier à demain de Jacques Berque. Beyrouth: Cénacle libanais, 1964.

———. Fundamentos filosoficos de una Universidad para la Paz. San José: Editorial Universidad para la Paz, 1986.

———. Panorama de la pensée de Maurice Zundel. Québec: A. Sigier, 2003.

———. Une philosophie ensoleillée: Essais sur la relation. Sillery, Québec: Anne Sigier, 1998.

———. Une philosophie pour notre temps. Beyrouth: Cénacle libanais, 1960.

———. La Recherche de la personne à travers l'expérience philosophique de Maine de Biran. Beyrouth: Publications de l'Université libanaise, 1957.

———. Théophanie de la gratuité: Philosophie intempestive. Sainte-Foy: Éditions A. Sigier, 1986.

———. Vers une pensée méditerranéenne: Philosophie chrétienne, philosophie musulmane et existentialisme. Beyrouth: Institut des Lettres orientales, 1959.

الفصل الخامس

كمال يوسف الحاج (١٩١٧ - ١٩٧٦): فيلسوف العروبة ولبنان

ناصر قزّي

مقدمة

من هو كمال يوسف الحاج؟ علامَ تقوم فلسفته؟ وما الجدوى من مقارنة تلك الفلسفة بعد أربعين عاماً على استشهاده عام ١٩٧٦؟ ربّ متسائلٍ عن مدى حاجتنا إلى تجربة كمال الحاج الفلسفيّة، المتقدّمة في مسار الفكر اللبناني، وإلى مثيالاتٍ لها حفلت بها عهود الاستقلال، منذ الأربعينيات حتى أواسط السبعينيات من القرن الماضي، في وطن أدمته طروحاتٌ ونظريّاتٌ وجهالاتٌ؟! ربّ متسائلٍ عن جدوى تلك التجربة الفلسفيّة، بما لها من خصوصيّة، في عالم عربيّ إسلامي، كبّلته أحرفيّة جوفاء، وتداعى فيه العقل أمام سواطير بعض المتألّهين وألواحهم المكتوبة، حتى صار على شفير الهاوية؛ عالم، سقط بعضه في أتون الأصوليّة التكفيريّة، وبعضه الآخر عند أقدام تلك النيرونيّة الجديدة المغتصبة، التي ما فتئت ترصد المصلّين في كنيسة المهدي، وتتعبّهم في ساحة الأقصى. ربّ متسائلٍ عن جدوى تلك التجربة في عالم ما بعد سقوط حائط برلين وقيام ما سُمّي «النظام العالميّ الجديد»، عالم بطلان الضدّ وتهافت الآخر، وعالم ما بعد «١١ أيلول» وما نتج عنه من تردّادات، قد توازي، إذا ما استفحلت، وقد استفحلت، تلك التبدّلات الكونيّة الكبرى. ربّ متسائلٍ عن جدوى فكر توافقيّ بناءً في زمن التباغض والتقاتل والانمحاء الوجوديّ لشرائح كبيرة من مكوّنات هذا المشرق العظيم.

إذا كنا نتعقّب، مع الكثيرين من أبناء جيلنا، المسحوق في كرامته كإنسان، الفكر الذي أنتجه مجتمعنا، منذ بدايات ما اصطلح على تسميته «عصر النهضة العربيّة» حتى يومنا، ولا سيّما في مرحلته الأخيرة، أي منذ بداية الأربعينيات من القرن الماضي، فذلك لكي نستقرئ معاً تاريخ أمس

قريب، فننتقي من آثاره ما قد يصبح دستور غدٍ آتٍ، غدٍ عزته المخيلة المشحونة بكل أنواع الدخان، المسكونة بمشاهد الدم والدموع، عزته من أية رؤية خلاصية، غدٍ يترأى، كما الأزمنة الموعودة، على رجاء. وإذا كنا قد اخترنا كمال الحاج، فلأنه واحد من الذين استرجعوا الحق بالمساءلة ومقارعة الأفكار واستقدام الحجج، فكان له نظامه الفلسفي. إنه واحد من القلائل الذين أغنوا المكتبة الفلسفية العربية بمؤلفات ذات بُعد إبداعي. أولم يعتبر الحاج الفلسفة «مشروعاً سياسياً»، فرفع، بذلك، القضية اللبنانية إلى مستوى الحوار الفلسفي؟ أولم يدافع عن الأمة العربية وكرامتها، وقد كان أول المحذرين من خطر الصهيونية ومخططاتها العدائية التوسعية؟ أولم يستيق الحاج نظرية «صدام الحضارات»، بنظريته في التلاقي الحضاري، بحيث كانت «النصلامية»^(١) هي السبيل؟ كمال الحاج واحد من أولئك المنذرين، الذين لامسوا بعض الحقيقة في ما قالوه. إنه، كما الكثيرين، واحد من جيل، لا بد، لبناء لبنان الوطن ودولة القانون، من العودة إليه.

أولاً: حياته ومؤلفاته

ولد كمال يوسف الحاج في مدينة مراكش عام ١٩١٧ من أب لبناني ماروني، اعتنق الماسونية، وأم بروتستانتية، من أصل يوناني. تنقل في طفولته، مع والديه، بين لبنان وسورية ومصر حيث أخذ أصول الخط العربي على الأستاذ نجيب بك الهولويني، خطاط الملك فاروق، آنذاك، ونال شهادة في هذا الفن في الحادية عشرة من عمره. وما لبثت عائلته أن استقرت في لبنان، ليرتعز قرب والدته بين بيروت والشبابية، مسقط رأسه، في قضاء المتن. كانت أمه، أدال بشارة أنتيا، ابنة مبشرة بروتستانتية، امرأة مثقفة تنمي فيه الإيمان وتهذب سلوكه منذ طفولته الأولى، فغرست في قلبه وعقله تعاليم الإنجيل. هذه المرأة التي أحبها الحاج حتى العبادة، والتي نذرت نفسها له ولشقيقته، في الوقت الذي كان فيه زوجها كثير التجوال وكثير التبذير، كان لها في ما بعد الأثر الكبير في حياة الفيلسوف. أما والده يوسف الحاج صاحب كتاب هيكل سليمان أو الوطن القومي لليهود، الصادر عام ١٩٣٤، فكان كاتباً وشاعراً. إلا أنه لم يهتم بنشر مؤلفاته، ومنها كتابه أم اللغات، الذي يدافع فيه عن اللغة العربية، لكثرة مشاغله وأسفاره. وغالباً ما كان يطلق على نفسه اسم يوسف الحاج الهاشم ظناً منه أنه يتحدّر من سلالة النبي العربي: بنو هاشم. يقول كمال الحاج عن صاحب كتاب هيكل سليمان ما يلي: «إن المؤلف لبناني عربي توفي سنة ١٩٥٥ [...]». كان من أقطاب الماسونية في الشرق العربي. عجم عودها. وخبر دفانها. واستكنه معمياتها. وتلّس جنباتها حتى أدرك المخبوء فيها. وعرف أنها جمعية سرية أنشأها اليهود في أوائل عهد النصرية من أجل تدمير الدين المسيحي. إذ ذاك تراجع عنها. وارتد مؤمناً^(٢). ويعدّد الحاج الدرجات العليا التي توصّل إليها والده في المحافل الماسونية، والأوسمة الرفيعة التي حازها. وكان يوسف الحاج قد أقام علاقات

(١) النصلامية كلمة مشتقة من نصرانية وإسلامية، استحدثها الحاج للدلالة على الأخوة المسيحية الإسلامية.

(٢) كمال يوسف الحاج، حول فلسفة الصهيونية (بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٧)، ص ٧١.

جيدة مع كبار السياسيين في العالم العربي، وأنشأ العديد من الصحف بين مصر وسورية ومراكش، جنى من خلالها ثروة وفيرة.

أنتم الحاج دراسته الابتدائية والثانوية عند الآباء اليسوعيين في بيروت. وقد أظهر امتعاضه، منذ صغره، من فرض لغة غير العربية على التلاميذ داخل الصفوف وخارجها، لأن في ذلك، على حد قوله، انحرافاً عن سنة الحياة^(٣). أضف إلى أنه تعلّم الإنكليزية على والدته التي شجّعتة كذلك على تعلّم العزف على الكمان، ليصبح فيما بعد عضواً في أوركسترا الجامعة الأميركية في بيروت. انخرط قبيل الحرب العالمية الثانية في ندوة الإثني عشر التي أسسها الأديب الراحل ميشال أسمر مع نخبة من المثقفين الشباب. وقد ظهرت أولى مقالاته الفلسفية في مجلة الجمهور، التي وُضعت، آنذاك، بتصرف تلك الندوة، بتشجيع من سلطات الانتداب الفرنسي، لمساندة الحلفاء. تابع دراسته في الجامعة الأميركية في بيروت حيث تعرّف إلى أهمّ التيارات الفكرية، والأيدولوجيات القومية الناشئة في المشرق العربي. ونال شهادة بكالوريوس في الأدب العربي عام ١٩٤٦. سافر إلى باريس بعد أن حصل على منحة دراسية من الدولة الفرنسية لتعريبه كتاب الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون رسالة في معطيات الوجدان البديهية. وقد نُشرت تلك الترجمة عام ١٩٤٥. في العام ١٩٤٩ حاز شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون، بعد أربع سنوات على تحضيره أطروحة (بالفرنسية) بعنوان قيمة اللغة عند هنري برغسون. وقد طُبعت هذه الأطروحة لدى منشورات الجامعة اللبنانية عام ١٩٧١. وقدّم ملحقاً لتلك الأطروحة (بالعربية) عن برغسون الذي سيكون له مكانته المميزة في تنشئة الحاج ومساره الفكري.

بعد عودته من باريس، بدأ بتدريس الفلسفة في معهد الآداب العليا الفرنسي حتى ١٩٥٢ حين استقال من منصبه لرفضه متابعة تدريس الفلسفة بغير اللغة العربية. وقد أحجم، في ما بعد، عن الكتابة بالفرنسية بصورة نهائية عام ١٩٥٤. درّس الفلسفة في الجامعة اللبنانية منذ تأسيسها عام ١٩٥١. وبين ١٩٥٢ و ١٩٥٥، درّس في جامعة الروح القدس - الكسليك، وفي الأكاديمية اللبنانية. في العام ١٩٥٣، عُيّن رئيساً لقسم الشؤون الثقافية في وزارة التربية الوطنية حتى ١٩٥٧. وفي العام ١٩٥٧، سُمّي أستاذاً في الجامعة اللبنانية، وتولّى رئاسة قسم الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية حتى ١٩٧٤. كما تولّى عمادة الكلية بالوكالة بين ١٩٦٩ و ١٩٧١. انصرف خلال فترة تدريسه إلى التأليف وإلقاء الخطب والمحاضرات. ويمكننا تقسيم تلك الفترة إلى مراحل ثلاث.

في المرحلة الأولى (١٩٥٠ - ١٩٦٠) تمحورت كتاباته حول قضايا فلسفية ومفاهيم عامة، كالفلسفة وفلسفة اللغة والقومية والإنسانية ومن الجوهر إلى الوجود ودفاعاً عن اللغة العربية. فأنت كلّها نظرية بحثة. لقد رسم، في هذه المرحلة، الإطار النظري العام لفلسفته، أو كما يقول «الطربوش الفلسفي»، لينحو بعد ذلك منحى سياسياً ملتزماً في إثر فتنه ١٩٥٨ التي كادت تُغرق لبنان في نزاع

(٣) كمال يوسف الحاج، فلسفة اللغة (بيروت: دار النشر للجامعيين، ١٩٥٦)، ص ٢٩٦.

أهليّ. أطلق على كمال الحاج في هذه المرحلة، لجهة دفاعه عن اللغة العربيّة، لغته الأمّ، «فيلسوف اللغة العربيّة».

في المرحلة الثانية (١٩٦١ - ١٩٦٥) أثار كتابه فلسفة الميثاق الوطنيّ أو الطائفية البناء، الذي شجّعه على نشره رئيس الجمهوريّة اللبنانيّة الأسبق الشيخ بشارة الخوري، أحد أركان ميثاق ١٩٤٣، الكتاب الذي كان بمثابة «المبرّر الفلسفيّ للقوميّة اللبنانيّة»، وبالتالي لقيام الدولة اللبنانيّة، أثار ردود فعل سلبية لدى بعض الأوساط الثقافيّة والسياسيّة، وبخاصّة لدى أصحاب الاتجاهات القوميّة العربيّة والسوريّة. وهذا ما حدا بالحاج على الانكفاء حتى العام ١٩٦٥.

في المرحلة الثالثة (١٩٦٦ - ١٩٧٤) وضع الحاج كتاباً فلسفيّة عدّة، وألقى العديد من المحاضرات الفلسفيّة واللاهوتيّة والسياسيّة لتوضيح نظامه الفلسفيّ القائم على تعادليّة الجوهر والوجود. أدخل الفلسفة اللبنانيّة كمادّة مستقلّة في المنهج الرسميّ لقسم الفلسفة عام ١٩٧٣، وأسّس مع بعض طلابه رابطة الفلسفة اللبنانيّة. وكان قبل ذلك، بعيد هزيمة ١٩٦٧، نشر كتابه حول فلسفة الصهيونيّة، ليدحض أكاذيبها ويحذّر من مخططاتها العدائيّة التدميريّة، مرتكزاً بذلك على ثقافة دينيّة واسعة قلّ مثيلها. تعرّض عام ١٩٧٤، عقب صدور كتابه موجز «الفلسفة» اللبنانيّة، لحملة كبيرة من الانتقادات من بعض الأوساط الطلابيّة والسياسيّة اليساريّة. فأنكفأ في إثرها، بعد أن لم يُعدّ انتخابه رئيساً لقسم الفلسفة. وفي الفترة الأخيرة من حياته، انصرف إلى إلقاء المحاضرات الدينيّة في الكنائس.

عام ١٩٧٥، عقب اندلاع الحرب الأهليّة في لبنان، انتقل مع عائلته إلى قريته الشبانيّة، حيث ساهم مع العديد من الفعاليّات السياسيّة والدينيّة في إبعاد شبح الفتنة وتجنّب منطقة المتن الأعلى، التي يتعايش فيها المسيحيّون والدروز، سفك الدماء. لكنّه، ما انفكّ يتلقّى تهديدات بالقتل، حتى حُطِف في ٢ نيسان/أبريل من أمام منزله، واغتيل فوراً بضربة فأس على رأسه. وهكذا توجّبت شهادة كمال الحاج عمارته الفلسفيّة. أوليس هو القائل: «إنّ كشف الغطاء عن الحقّ في لبنان يتطلّب الفداء. والفداء فداءان: فداء الروح بالكلمة الحق، وفداء الجسد باختيار الموت. والفداءان فداء واحد آخر الأمر. فالذي يشهد بالروح هو كالذي يستشهد بالجسد. الاثنان يرفضان الغموض والتسوية. ولا شكّ عندي أنّ الأحداث التي نعيش هي من باب أن يكون الشيء أو أن لا يكون. ممّا يعني أنّها وليدة عوامل حضاريّة لم يعرف تاريخ الإنسانيّة أعنف منها ولا أفتك. لأجل ذلك تستلزم بطولة الشهادة في الأقوال، كما تستلزم بطولة الاستشهاد في الأعمال»^(٤).

لا بدّ لنا إذًا من عبور الإنسان في كمال الحاج للوصول إلى الفيلسوف فيه. كلاهما، الإنسان والفيلسوف، أو بالأحرى حياته العائليّة وحياته الفكريّة تؤمان لا ينفصلان. إنّ قراءة مفصّلة لمؤلّفات كمال الحاج تُبيّن لنا مدى اتّساع ثقافته وشموليّتها. فتاريخ الفلسفة على امتداده يُظهر لنا أنّ أيّاً من

(٤) كمال يوسف الحاج، موجز «الفلسفة» اللبنانيّة (جونيّة، لبنان: مطابع الكريم الحديثة، ١٩٧٤)، ص ٧٨٤.

الفلاسفة لم يرسم نظامه الفلسفي من لا شيء. كل فلسفة هي في آن معاً قطعة واستمرارية. قطعة لأنها تحاول أن تتخطى النظريات التي سبقتها وأن تجيب بنفسها عن كل ما يتعلّق بموضوع المعرفة وما يتحدّر عنه من أفعال. واستمرارية لأنها تشكّل مشاركة إيجابية لبحثها في الكائن (l'être) ضمن سياق تاريخ الفكر. وبكلمة أخرى، إنّ كل فلسفة تشارك، بوعي أو بدون وعي، في مسار الفكر الإنسانيّ عبر تطوّره. يقول الحاج بهذا الصدد: «ذو العقيدة لا ينسخ عن سواه المنطلق الذي يندفع منه». صحيح أنّ لكمال الحاج نظريته الخاصة في جبهه المعضلات الفلسفية، إلّا أنّ هذا لا يُبعد بروز بعض التيارات الفلسفية والدينية والسياسية في فكره، وهي التيارات التي كان لثلاثة منها أثرها البارز. أولها البرغسونية حيث كان لهنري برغسون مكانه المميّز في مؤلّفات الحاج. لذا يمكن اعتباره الأستاذ الأول، ولئن كان كمال الحاج قد تحوّل عنه لاحقاً. ثانيها الفكر القوميّ عند أنطون سعادة حيث وافق الحاج سعادته في منهجيّته وأخذ عنه بعض المصطلحات والمفاهيم السياسية، وإن كان قد رفض سياسته في ما بعد. وثالثها المسيحية حيث إنّ مبدأ الإله الشخص يشكّل العامل الأكثر أهميّة عند الحاج. لذا نرى أنّ المسيح هو من فلسفته بمثابة البداية والنهاية.

على هذا الأساس سنبيّن لاحقاً أنّ المسيح يشكّل العامل الأساسي، لا بل الفكرة الرئيسية التي انطلق منها كمال الحاج ليعود إليها. من هنا تأكيدنا أنّ مقولتي اللغة والقومية لا تكفيان لتعريف فلسفة الحاج. فاللغة والقومية موضوعان من جملة المواضيع التي عالجهما في مؤلفاته بحسب سلك منهجيّته. وفي أساس هذه المنهجية يكمن سرّ التجسّد أو سرّ الإله المتأنّسن في شخص المسيح. لهذا السبب أطلقْتُ على فلسفة الحاج «فلسفة التجسّد». هذا هو العنوان الأصحّ، العنوان الشموليّ، الذي يمكن أن نُعَيّن به فلسفة كمال الحاج.

ثانياً: مسار الحاج الفلسفيّ

يلخّص الحاج مساره الفلسفيّ في كتابه موجز الفلسفة اللبنانية بقوله: «انطلقت من الكلمة كناسوت وانتهيتُ إلى الكلمة كلاهوت»^(٥). وقد اتّبعت بذلك خطين: خطاً هابطاً (الكلمة الناسوتية) وخطاً صاعداً (الكلمة اللاهوتية)^(٦). أمّا الخطّ الهابط فيتضمّن، على حدّ قوله، سلك منهجيّته من جهة، ونظريّاته في فلسفة اللغة وفلسفة القومية والأمة العربية من جهة أخرى. ويتضمّن الخطّ الصاعد نظريّته في المعرفة وفي أبعاد الإنسان الثلاثة. فبعد أن أبصرت النور فلسفة اللغة التي أظهر من خلالها جدليّة الفكرة والكلمة وجدليّة الإنسانيّة والقومية، شرع الحاج في وضع منهجه الفلسفيّ القائم على تعادليّة الجوهر والوجود. هذه التعادليّة، وإن بدت في ظاهرها نزعة توفيقية بين تيارين متعارضين في تاريخ الفلسفة، كأن نقول بين هراقليطس وبارميندس، أو بين جوهريّة ديكارت ووجوديّة سارتر، فهي مرتكزة أصلاً على سرّ التجسّد المسيحيّ، أو على جدليّة «الكلمة الذي صار

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

جسداً». وما وحدة الجوهر والوجود عنده، إلا انعكاس لتناغم اللاهوت والناسوت في شخص المسيح. وكما أنه لا فرق، في الدرجة، بين اللاهوت والناسوت، فكذلك لا فرق بين الجوهر والوجود، اللذين لا يختلفان في الدرجة بل في الطبيعة - الجوهر والوجود «متناقضان متلازمان»، يعينان الشيء نفسه، إنما في هنيهتين مختلفتين .

وهكذا، فإنّ الفكرة الأمّ التي انطلق منها الحاج، والتي عبّر عنها بتعادليّة الجوهر والوجود، والتي على غرارها أقام تعادليّات المطلق والنسبيّ، والعامّ والخاصّ، والفكرة والكلمة، والفلسفة والسياسة، والإنسانيّة والقوميّة، والدين والطائفيّة، هذه الفكرة تجعل من فلسفته فلسفةً إيمانيّةً بقدر ما هي توفيقيّة. عنده أنّ الفكرة تتجسّد بالكلمة، والفلسفة بالسياسة، والإنسانيّة بالقوميّة، والدين بالطائفيّة. لا بدّ للمفاهيم العامّة إذاً من أن تتجسّد في وجود معيّن، بحيث إنّ تهافت هذا الوجود يبطل المبدأ العام. من هنا أتت قوميّة الحاج تجسيداً للإنسانيّة التي هي جوهر عام؛ وطائفيّة تجسيداً للدين الذي هو أيضاً جوهر عام. فكما أنّ الجوهر لا يمكن أن يكون في الجوهر، إذ من الواجب أن يتعيّن في الموجود أو الوجود الخاصّ، كذلك الفكرة والمفاهيم العامّة كالإنسانيّة والدين وغيرها. هذه المفاهيم لا تقوم بذاتها، فلا بدّ لها من أن تتعيّن. وكما أنّ الوجود هو الوجود الخاصّ أو الموجود، كان على الحاج أن يختار لغته الأمّ وقوميّته اللبنيّة وفلسفته اللبنيّة ونصلاحيّته. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ اختيار الحاج اللغة العربيّة وقوله بالنصلاحيّة مرتبطان ارتباطاً صميميّاً بمنهجيّة الفلسفيّة. فالله عنده، الذي تجسّد في المسيح، شاء مرّة أخرى أن يتجسّد في لغة، فكانت العربيّة لغة القرآن. وقد ذهب الحاج بعيداً في مجال التقارب المسيحيّ - الإسلاميّ، بحيث إنّه سعى مخلصاً للتوحيد بين المسيح والقرآن في ذات الله.

في إطار هذه الفلسفة التوفيقيّة الإيمانيّة، تدخل حربُ كمال الحاج على العَلَمانيّة وعلى الماركسيّة الإلحاديّة، ونقده حلويّة جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة. وفي هذا الإطار أيضاً، يندرج رفضه جوهريّة رينيه ديكارت ووجوديّة جان بول سارتر، واستحسانه البرغسونيّة وثنائيّة أمين الريحاني ومدرحيّة أنطون سعادة. تلك هي فلسفة كمال الحاج اللبنيّة. فإلى كونها تحليلاً منهجيّاً، إنّها أيضاً شهادة ذاتيّة لا يمكن إنكارها. إنّ فكرة الموت التي وضعها الحاج في أساس التفلسف، وهي عنده أيضاً في أساس الشعور الدينيّ، تجد حلّاً لها في المسيح الذي أمات الموت بموته على الصليب. وهذا ما يدلّ على قصور الفلسفة عن إدراك كنه الحقيقة. والحقيقة عنده تكمن في شخص المسيح. في كتابه وكان يسوع المسيح، يحوّل كمال الحاج أنظاره عن أثينا حيث «البرهنة البشريّة» إلى أورشليم حيث «النعمة الإلهيّة»، عندما سمع أنّ مسيحاً يبشّر بالخلاص الأبديّ. وهكذا تحلّ شهادة كمال الحاج المسيحيّة محلّ تحليله الفلسفيّ دون أن تلغيه. على غرار أغسطينوس وكيركغارد وجان غيتون، اختار كمال الحاج الإيمان، فجاءت فلسفته توفيقيّة، إيمانيّة. أضف إلى ذلك أنّ الحاج، إلى كونه رجلاً مؤمناً، كان فيلسوفاً محترفاً وكاتباً فذاً.

دخل الحاج إلى الفلسفة من باب الأدب، بعد ترجمته كتاب الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون رسالة في معطيات الوجدان البديهية، يُقدّم نظريته في اللغة في كتابه فلسفة اللغة، الصادر في طبعته الأولى عام ١٩٥٦. وقد أعقب هذا الكتاب دراسة أكاديمية، بل أطروحته، بالفرنسية، كان أنجزها عام ١٩٤٩ حول قيمة اللغة عند هنري برغسون. وكانت له إسهاماته في تطوير اللغة العربية التي اعتبرها أيضاً لغة فلسفة، ليحترف صناعة المصطلحات والاستحداثات. أفليس هو القائل: «المصطلحات يضعها من يزاول معانيها وإلا بقيت في حكم الممات لأنّ الداعي إليها مفقود. هي في بدء من الأفعال التي تعبّر عنها. فمتى وجد الفيلسوف، وجدت معه المصطلحات الفلسفية. ومتى وجد العالم، وجدت معه المصطلحات العلمية»^(٧). غير أنّ طرح كمال الحاج السياسي، الذي تبلور لديه في مرحلة لاحقة، وتحديدًا بعد أحداث ١٩٥٨، بحيث برز وجود قومية لبنانية بـ «الفعل والقانون»، بحكم وجود «كيان سياسي لبناني»، بل دولة لبنانية، لها، في قاموسه، «معنى إتني بعيد الجذور» في التاريخ^(٨)؛ إنّ طرحه السياسي هذا، الذي أفصح عنه في كتابه فلسفة الميثاق الوطني أو الطائفية البناءة، أثار في حينه ردود فعل سلبية تجاهه في بعض الأوساط الأكاديمية والسياسية، ما دفعه للانكفاء بعض الشيء والابتعاد عن الأضواء. لكنّه سرعان ما بعث برسالة توضيحية إلى ميشال أسمر بعنوان في غرة الحقيقة، بدّد بها الغموض الذي اكتنفه عند الغير.

في أيّ حال، وبعيداً عن المواقف المتباينة التي برزت تجاه كمال الحاج وفلسفته خلال مسيرته الفكرية التي امتدّت ثلاثة عقود، فقد أرسى صاحب الموجز «الفلسفة اللبنانية» التي شكّلت الإطار النظري لطروحاته. فجاءت «عمارته»، بشهادة الخصوم قبل الأصدقاء، متكاملة ومتماسكة، قوامها المنهجي «جدلية الجوهر والوجود». وإذا كان كمال الحاج قد طرح نظريات عدّة، من «فلسفة اللغة»، إلى نظريته في «القومية اللبنانية والأمة العربية»، إلى نظريته في «المعرفة» و«أبعاد الإنسان الثلاثة»، وما إلى ذلك من طروحات؛ وإذا كانت تلك الطروحات قد أثارت جدلاً على غير صعيد، فهذا لا يلغي كون الحاج قد اتّبع، في مساره الفكري، منهجاً فلسفياً متماسكاً في بنيته.

ثالثاً: نظام الحاج الفلسفي بين الجوهر والوجود

وضع الحاج إذاً منهجه الفلسفي على أساس جدلية الجوهر والوجود. وهذا المنهج هو مبني على «سرّ التجسّد»، أو على جدلية «الكلمة الذي صار إنساناً». يقوم سرّ التجسّد في الأعلى، ومنه ينبثق العلاقة الجدلية بين الجوهر والوجود. ومن هذه العلاقة بين الجوهر والوجود ينبثق أربع جدليات متلازمة (جدلية الفكرة حيث تتجسّد الفكرة في الكلمة، وجدلية الإنسانية والقومية حيث تتجسّد الإنسانية في القومية، وجدلية الفلسفة والسياسة حيث تتجسّد الفلسفة في السياسة، وجدلية الدين والطائفية حيث يتجسّد الدين في الطائفية). ومن هذه العلاقة بين الجوهر والوجود ينبثق

(٧) الحاج، فلسفة اللغة، ص ٩٥.

(٨) الحاج، موجز «الفلسفة اللبنانية» (كذا)، ص ٦٩٥.

الموجودُ ويتجلى في كيانات أربعة هي اللغة الأم (اللغة العربيّة) والقوميّة اللبنانيّة والفلسفة اللبنانيّة والنصليّة.

على غرار هذه الفكرة الأم، شرح الحاج كلّ موضوعات فلسفته، ومنها الفكرة والكلمة، والإنسانيّة والقوميّة، والفلسفة والسياسة، والدين والطائفية. وكما أنّ العام عنده يستوجب الخاصّ، انتقل إلى تعيين الوجودات التي يتجسّد فيها الجوهر العام. وهكذا ظهرت اللغة الأم، والقوميّة اللبنانيّة، والفلسفة اللبنانيّة، وأخيراً النصليّة. فإذا بنا أمام عمارة دائريّة. يحاول الحاج في مساره الفكري أن يشرح كلّ الأنشطة البشريّة، فكريّة وعملية، مُظهرًا وجوب التخصيص، على غرار ما هو عليه «سرّ التجسّد». هذا التفسير، الذي يستند إلى تحليل فلسفيّ يبيّن، يصبح بدوره برهانًا على «سرّ التجسّد» نفسه، أي على فكرة «الإله المتأنّسن». وهكذا يصبح السبب غايةً. إنّ تسلسل الحاج المنهجيّ دائريّ إذاً، ينتهي من حيث بدأ. من هنا قولنا إنّ فلسفته تبحث عن المسيح الشخص. وهذا ما سيتكشّف صراحة في كتابه الأخير وكان يسوع المسيح.

١ - تعادليّة الجوهر والوجود أو تعادليّة العام والخاصّ

ربّما ظنّ البعض أنّ كمال الحاج اختار منهجه الفلسفيّ، القائم على التوفيق بين الجوهر العام والوجود الخاص، لرغبته في التوفيق بين عالم المثل عند أفلاطون ومبدأ الصيرورة عند هراقليطس، أو بين جوهرية ديكرت ووجودية سارتر. إلّا أنّ واقع الأمر يدلّ، من خلال سيرة كمال الحاج ونصّه، أنّه جمع بين الجوهر والوجود على غرار التقاء الطبيعيتين، الإلهيّة والبشريّة، في شخص المسيح. يقول: «قد يظنّ البعض أنّ الجوهر والوجود، أي العام والخاصّ، يتنافيان ضرورةً. والحقيقة أنّ التعاضد قائمٌ بينهما، لأنّ الجوهر بحاجة إلى وجود ليكون جوهرًا، ولأنّ الوجود بحاجة إلى جوهر ليكون وجودًا. إذا فصلنا بين الجوهر والوجود، تهافت الاثنان معاً، إذ لا يعود الجوهر جوهرًا لوجود، ولا الوجود وجودًا لجوهر. إنّ الإنسان عاجزٌ عن أن يرفع الجوهر العامّ إلّا بحفر أساس له في الوجود الخاصّ. إنّ جوهرًا لا ينجّد، ووجودًا لا يتجوهر، تنتفي عنهما صفة الجوهر والوجود. لذا كان على الإنسان، كي يستبقي حياته، أن يراوح بين الجوهر والوجود»^(٩).

إنّ هذا المفهوم للجوهر والوجود، المتعادلين الواجبين الواحد للآخر، يعبر عن حقيقة الإنسان. «إذا استقلّ الجوهر بجوهريته، دون أن يستند إلى الوجود، واستقلّ الوجود بوجوديته، دون أن يسدّد نحو الجوهر، كان فناء الإنسان خلف كلّ منهما». فالفصل بين الجوهر والوجود يؤدّي إذاً إلى تهافت معنى الإنسان. وبكلام أوضح، إنّ الإنسان، من حيث هو روح وجسد، لا يمكنه أن يقبل بالطبيعة بين الجوهر والوجود، لأنّه «في سبيل الجوهر مبتدئاً من الوجود»^(١٠). وهكذا يصبح الإنسان امتداداً أمة واحدة لا أمتين، وبالتالي لساناً واحداً لا لسانين. عنده «أنّ الإنسان ملتحق

(٩) كمال يوسف الحاج، فلسفيّات (بيروت: دار الريحاني للطباعة والنشر، ١٩٥٦)، ص ٨٨ - ٨٩.

(١٠) المصدر نفسه.

الخاصّ والعامّ، ملتقى الوطن والعالم، القوميّة والإنسانيّة، هو يرنو إلى المطلق. ولكن هذا الرنوّ لا يحصل إلّا من خلال نافذة واحدة، هي نافذة السبي»^(١١).

من جهة أخرى، نلاحظ أنّ الجوهر والوجود يتطابقان مع الوحدة والكثرة. «كذب من قال، يقول كمال الحاج، إنّ إدراكنا للسماء لا يحصل إلّا بتقطيع روابطنا مع الأرض. السماء الصحيحة لفي بدء من الأرض. والسماء واحدة. أمّا الأرض فأرضون»^(١٢). وهكذا، فإنّ العلاقة بين المتناقضين المتلازمين، الجوهر والوجود، إنّما هي علاقة جدليّة بين العامّ والخاصّ، والمطلق والنسبيّ، والوحدة والكثرة. فلا جوهر إلّا وتربطه بالوجود حركة جدليّة. أضفّ إلى ذلك أنّ حقيقة وجود الجوهر لا تبرز إلّا في تحقّقها «لأنّ الفكرة، التي لا تتحقّق، ليست بفكرة صائبة»^(١٣). ولكن أين يتحقّق الجوهر؟ بالطبع في المادّة، إذ «إنّه لا وجود للوجود، في عالمنّا، بدون المادّة. لكن المادّة وحدها لا تكفي مادّة للوجود. هناك الإنسان وجهاً إلى وجه مع الإنسان. ذلك هو المجتمع. فإذا كان الجوهر بحاجة إلى وجود المادّة كي يصبح من باب المسموع، والمنظور، والملموس، فمادّة الوجود بحاجة إلى المجتمع. أيضاً، كي تصبح في وجود مادّتها من باب القيمة الإنسانيّة»^(١٤). فالمادّة إذّا عديمة القيمة بحدّ ذاتها، إنّها بحاجة إلى الوجود البشريّ المقيّم، إذ إنّ مفهوم القيمة عند الحاج مرتبط بالإنسان من حيث هو جوهر أو عقل، ومن حيث هو وجود أو إحساس.

وقبل أن يتعمّق الحاج بإسهاب في شرح تعادليّته التي يعتبرها «المعضلة الأمّ التي يحوم عليها تاريخ الفلسفة»، يعرف بشيء من الدقّة معنيي الجوهر والوجود. فالجوهر «هو فكرة غير بادنة، تقوم بذاتها قياماً غالباً، لا يُعطَب. هذا القيام اللابادَن ثابت. إنّهُ فوق الزمان المتحيّن والمكان المتحيّز. هو لا يؤرّخ»^(١٥). ويعطي مثلاً على ذلك كلمة «إنسانيّة» التي هي مبدأ عامّ ومجرّد. والوجود «هو واقعٌ بادَن، مسمّن، موضوعٌ من لحم ودم، يقوم بذاته قياماً مغلوباً، يتعرّض للسلب والتغيّر [...] يدولبه الزمان والمكان [...] يؤرّخ»^(١٦). ويعطي مثلاً على ذلك كلمة «فرد» أو «إنسان معيّن»، أي وجود خاصّ. لكلّ من الجوهر والوجود نهجه الخاصّ. الأوّل استنتاجيّ، الثاني استقرائيّ. الأوّل استنزالٌ يهبط من فوق، الثاني استعلاءٌ يطلع من تحت. الجوهر لا يعترف إلّا بالماهية. أمّا الوجود، فلا يسلم إلّا بالفرد. الجوهر عقلانيّ، عامّ، إنّهُ فكر. الوجود شعورانيّ، خاصّ، إنّهُ محسوس. كلاهما ينتمي إلى عالمين متناقضين، عالم العقل وعالم الحسّ.

لا يفصل الحاج بين الجوهر والوجود، إنّما يميّز بينهما. هذا التمييز بدوره يحصل بين الجوهر من جهة والوجود الخاصّ أو الموجود من جهة أخرى، لأنّ الوجود، من حيث هو معنى، هو جوهر.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٨١.

(١٢) الحاج، فلسفة اللغة، ص ١٣٧.

(١٣) كمال يوسف الحاج، بين الجوهر والوجود: أو نحو فلسفة ملتزمة (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧١)، ص ١٣.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٩ - ٢٠.

ففي الوجود الخاصّ إذاً يتحقّق الجوهر. إنّ جوهرًا لا يتحقّق ليس بجوهر. «قد لا ينوجد الجوهر الوجود الوجوديّ الشّيئيّ. يبقى أنّه ينوجد الوجود الجوهريّ الذهنيّ»^(١٧). بهذا يضعنا كمال الحاج أمام نوعين من الوجود، المادّيّ والذهنيّ. فبروز هذين النوعين من الوجود لا يعني أنّ الجوهر هو تجريد للوجود، أو أنّ الوجود سابق للجوهر. ولكن هل ثمة فارق ما بين الوجود الذهنيّ والوجود المادّيّ؟ لقد سبق وقلنا إنّ المادّة، عند الحاج، بحاجة إلى المجتمع، أي إلى الإنسان لقيّمها. العقل البشريّ هو الذي يضيف عليها واقعيتها. لذا فإنّ الوجود، مادّيّاً كان أم ذهنيّاً، يتوقّف على ما هو جوهرٌ في الإنسان، أي عقله. هذا يعني أنّ الجوهر يقيّم. يقول الحاج بهذا الصدد: «الجوهر هو الذي يعطي القيمة لأنّ الحقيقة لا تُفرض إلّا على أساس كونها جوهرًا. ولكن الحقيقة تحقيق. حقّ الشيء معناه وجب. ولا وجوب إلّا في الوجود الخاصّ. الوجوب لزوم، واللزوم عمل. الوجوب لا يكون في رحاب الفكر لأنّ الفكر لا يجب في الفكر. الفكر يجب في العمل. الفضيلة هي واجبة في عالم الوجود. لولا الوجود ما كان الوجوب. الجوهر يقيّم، ومتى قيّم الجوهر، انتقل المقيّم جبراً إلى التحقيق، فوجب وجوده»^(١٨). الإنسان مثلاً هو الذي يعطي المادّة قيمتها لأنّه جوهر بالنسبة إليها. وهو ذو قيمة لأنّه يجسّد شيئاً أعمّ هو الإنسانيّة. الإنسانيّة هي التي تقيّم الإنسان، لأنّ الإنسانيّة جوهر بالنسبة إلى الإنسان، الذي هو وجود خاصّ. أيضاً، فالإنسانيّة ذات قيمة، لأنّها تُظهر شيئاً أعمّ، هو الله. الله هو الذي يقيّم الإنسانيّة، لأنّ الله جوهرٌ بالنسبة إلى الإنسانيّة التي هي فعل من أفعاله الخاصّة.

نلاحظ من خلال ذلك أنّ الوجود يأخذ قيمته من الجوهر. صحيح أنّ الإنسانيّة تتجسّد في الإنسان، لكنّها في الوقت نفسه فعلٌ من أفعال الله الذي هو «جوهر الجواهر». فهل يُعقل أن يفصل بين الله وفعله؟ كذلك أيضاً، هل يمكن أن نفصل بين الإنسان وأفعاله؟ إذا أرجعنا الإنسانيّة إلى الله (كمال الحاج يورد زعم بعض الفلاسفة أنّ الإنسانيّة هي الله ذاته دون دحض هذا الزعم أو تأييده) والشيء إلى الإنسان، نصل إلى صلب الموضوع، إلى الجدليّة القائمة بين كيّانين، الله والإنسان. الأوّل هو الجوهر أو المبدأ العام، والثاني الوجود أو الواقع الخاصّ. بينما الله ينوجد، الإنسان يتجوهر. بالنسبة إلى كمال الحاج، إنّ أيّاً من الفلاسفة لم يجرؤ على إنكار الجوهر، إنّما الخلاف قائم حول مكان وجود هذا الجوهر. فهل هو بيننا في العالم الأرضي أم أنّه في عالم المثل؟ يجيب عن هذا السؤال باتّخاذ موقف معتدلاً بين الجوهرية والوجودية، معلناً أنّ الجوهر والوجود يشكّلان وحدة لا تتجزأ.

ولكن كيف يتحقّق الجوهر في الوجود؟ عنده أنّ وجود الله بحدّ ذاته بديهيّ. لذا وجب إعطاء الدليل على تحقّقه أو بالأحرى تجسّده. وهنا، يعطي الحاج أربعة براهين. أوّلها الدين، وثانيها العقل، وثالثها الفلسفة، ورابعها العلم، ليظهر لنا أحدىّة الخالق وليبرهن تحقّقه في الوجود. الدين

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٥.

يقول بأنّ الله خلق السماوات والأرض، هذا لأنّه جوهر. العقل، بدوره، لا يقبل إلّا كائناً واحداً تنبثق منه جميع الكائنات. في الفلسفة، نظريّة الفيض قريبة من سفر التكوين، حتى إنّ المادّيين يضعون المادّة كأساس واحد تنبثق منه بالتوالي جميع ظواهر الطبيعة ومظاهر النفس. والعلم أيضاً يُرجع الأشياء إلى الذرّة. هكذا نرى «أنّ حركة الواحد هي في اتجاه إلى تحت [...] إلى الكثرة». فالجواهر إذاً «كائن كما أنّ الواحد كائن. فلا يقوم للمواجيد قائمٌ إلّا بالجواهر. ذلك هو منطق العقل والإيمان والعلم والفلسفة. يبقى أنّ الجوهر لا يستطيع البقاء جوهرًا فحسب، وإنّما هو مدفوع، من ضمن جوهريته ذاتها المستفيضة، إلى أن يتكاثر، وبهذا يخرج عن كونه جوهرًا، لينقلب وجوداً متزايداً. تلك هي المحبّة»^(١٩).

في ظاهره، يبدو تحليل كمال الحاج فلسفيّاً. ولكن بروز مفهوم المحبّة يعني أنّ الجوهر المتحقّق في الوجود إنّما هو الرمز الفلسفيّ للإله «الذي صار إنساناً». وهكذا، فإنّ عملية الانوجد أو الخطّ الهابط للجوهر يدفعنا إلى القول بأنّ إله كمال الحاج ليس إله الفلاسفة، إنّما إله المسيحيّة. لأنّه محبّة يخلق الله كلّ شيء. هذه المحبّة كانت أيضاً في أساس فهمه للثالوث الأقدس. «فالله، عنده، محبّة. إنّهُ الابن، والمحبّة هي الروح القدس. ذلك سرّ الثالث». وبعد أن يرسم الحاج الخطّ الهابط، ينتقل إلى الخطّ الصاعد أو عمليّة التجوهر ليتّم جدليّته. مقابل تحقّق الجوهر في الوجود، يتسرّب هذا الأخير بدوره نحو الجوهر. وبكلام آخر، بعد أن نزل الله إلى الأرض، هوذا الإنسان يصعد إلى السماء. وهكذا، يقول الحاج، «نصل إلى الإنسان. هنا تُعكّس الآية، على صعيد كياننا البشريّ، إذ يصبح الوجود متسلّلاً إلى الجوهر. غاية الوجود ههنا أن يرمز إلى جوهر. أن يحقّق جوهرًا. أن يتجوهر. كمال وجودنا وجلاله وجماله أن يشربّ إلى جوهر [...] الإنسان ليس جوهرًا لنفسه وفي حدّ نفسه ومن نفسه. فوقه فوقٌ يجذبه، فينتسب إليه المرء، وإلّا ألغيت كلّ قيمة من وجود الإنسان [...] إنّ له وجوداً آخر هو أداة في يد الجوهر المقيّم. وكلّ جوهر مقيّم هو غاية. وكلّ غاية سابقة تشير إلى غاية لاحقة أسمى. وهكذا دواليك، حتى ندرك غاية الغايات، التي هي الله [...] لا فوقَ فوقَ فوقَ. لا جوهر أرفع من جوهره. إنّهُ سماء ذاته. إنّهُ ألف ذاته، ويأوها، من حيث الجوهر»^(٢٠).

تصل في نهاية المطاف جدليّة كمال الحاج إلى غايتها. «فالوجود الوجوديّ، عند الله، هو غاية وجوده الجوهريّ» [...] أي أنّ الوجود الإنسانيّ واجبٌ وجود للجوهر الإلهيّ لأنّ الله كامل وحرّ في الوقت ذاته»^(٢١). ومن ناحية أخرى، نرى أنّ «الإنسان من جهته ليس بحاجة إلى وجود تحت وجوده [...] إنّهُ أرض ذاته من جهة الوجود. لذلك وجب عليه أن يتّجه نحو الجوهر. هدفه أن يوجد وجوداً جوهريّاً ذا قيمة»^(٢٢). ولكن كيف يتمّ ذلك؟ كيف يمكن للإنسان أن يرتفع نحو

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٠.

الجوهر؟ عنده أن عملية التجوهر أو «الشُّبْح إلى فوق»، كما يقول، تتم عن طريق الخيال المجرَّه وعن طريق الموت. هذا الموت الذي كان عند الحاج في أساس الشعور الديني وفي أساس عملية التفلسف، «هو فنّ الحياة»، كما يقول، إذ «به يعود الجوهر جوهرًا»^(٢٣). وهكذا، بفعل التحقق والتجوهر، تتم تعادلية السماء والأرض. فإذا كانت الأرض تحقق، فالسماة تقيّم. هاتان الحركتان، التحقيق والتقييم، تلخّصان جدليّة كمال الحاج التي تعانقت بها الأضداد: الخاصّ والعامّ، والحسّ والعقل، والفرد والمجتمع، والمبنى والمعنى، والسياسة والفلسفة، والقوميّة والإنسانيّة، والطائفية والدين، وأخيراً الواقعيّة والمثاليّة. فالجمع بين المثاليّة والواقعيّة، بين الروحانيّة والماديّة، يهيمن على فلسفة الحاج القائمة على تجسّد عموديّ ذي خطّين، واحد هابط وآخر صاعد. وهنا نتساءل: أين «سرّ التجسّد» أو «سرّ الإله المتأنّس» من جدليّة كمال الحاج الفلسفيّة؟

٢ - سرّ التجسّد

يقول الحاج بهذا الصدد: «إنّ سرّ التجسّد يؤكّد تماماً انتقال الجوهر إلى الوجود». وهكذا، فإنّ الجدليّة الفلسفيّة تحلّ في محلّ الحدث الدينيّ لتقلّده. بالطبع، ليس منطقيّاً القول إنّ الحاج أعطى برهاناً موضوعياً على وجود الجوهر. هذا لا يمنع أن يكون قد ركّز، ربما بشكل صوفيّ مجازي، تحليله الفلسفيّ على إيمانه. ذلك أنّ «سرّ التجسّد» عنده «هو من أضخم الأسرار التي أتت بها الديانة المسيحيّة. لقد نسف هذا السرّ جميع الحواجز التي أقيمت بين الجوهر والوجود [...]، بين السماء والأرض. أبان الروابط الكائنة بين الخالق والمخلوق. أظهر أنّ عالم المثل هو دنيانا. نزل الإله بيننا، وعاش بيننا، وأكل، وشرب، ونام، وتألّم، وشاطرنا كلّ الأقايم الوجوديّة»^(٢٤). لذا، فإنّ إله الحاج ليس معبود الفلاسفة، بل إله السرّ المسيحيّ. جوهر الجواهر عنده هو «الإله الذي صار إنساناً»، الإله الشخص، الواحد، إله الإنجيل، أي المسيح الذي تعانق به الخطّان، الهابط والصاعد.

يعلن كمال الحاج «أنّ المسيح هو أتمّ تجسيد لله في عالم الكائنات. أنّه الله تجسّداً»^(٢٥). ولكن ألا يكون فعل التجسّد هبوطاً للعليّ؟ يجيب الحاج مستطرداً بأنّ التجسّد ليس هبوطاً إلى تحت وفق ما اعتقد سابقاً. أي ليس انتقاصاً للحقيقة. وإنّما هو الارتفاع الأصحّ الذي به تُدرك الأرض كمالها في كمال السماء. ألم أقل إنّ الجوهر لا يضمحلّ حين يتجسّد في الوجود؟ بل يبقى جوهرًا؟ هكذا الله. فهو لم يفقد من ألوهيته شيئاً يوم تجسّد في المسيح. لقد ظلّ الله الذي هو. ممّا يعني أنّ المسيح هو الله ذاته في مدى الناسوتيات. من هذا المنطلق يحدّد كمال الحاج الإنسان على أنّه «إله يتأنّس هابطاً»، لا كما قيل «حيوان يتطوّر صاعداً». إنّ «سرّ التجسّد» يضعنا أمام تداخل الفلسفة واللاهوت في خطاب كمال الحاج. فقد أتت فلسفته مدرجيّة الاتجاه، توفيقية، «لتحافظ، كما يقول،

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٢٥) الحاج، في غرة الحقيقة: رسالة توضيحية إلى مؤسس الندوة اللبنانية مع بيان حولها لميشال أسمر (بيروت: الندوة اللبنانية، ١٩٦٦)،

على سرّ التجسّد الذي بدونه لا مجال للحريّة، والذي بدونه لا مجال للإقرار بإله شخص»^(٢٦). فعل التجسّد هذا الذي قصّد به الله خلاص الإنسان، هو مزدوج. إنّه، من جهة، الفعل الذي يتحقّق به الجوهر الإلهي في الوجود البشري، ومن جهة أخرى هو سموّ هذا الوجود إلى الجوهر الإلهي. «ذلك هو سرّ التجسّد الذي عليه يدور سرّ الثالوث الأقدس. وذلك هو اللاهوت»^(٢٧). وهكذا، فاللاهوت يكمن وراء منطق الخطاب الفلسفي. إنّ وحدة الجوهر والوجود ترمز إلى تناغم اللاهوت والناسوت في شخص المسيح. باختصار، لقد انطلق الحاج من «سرّ التجسّد» معبراً عنه بتعادليّة الجوهر الوجود. ومن تلك التعادليّة نتجت، على نحو ما ذكر في البحث، تعادليّات الفكرة والكلمة، والفلسفة والسياسة، والإنسانيّة والقوميّة، والدين والطائفيّة.

رابعاً: ردودٌ وتعليقاتٌ على فلسفة كمال الحاج

أنت الردود على فلسفة كمال الحاج متنوّعة. فمنها ما انتقد فلسفة اللغة، ومنها ما تناول فلسفة القوميّة، ومنها ما انتقد فلسفة التجسّد، ومنها ما صوّب على نظامه الفلسفي. بعضهم انتقد فلسفة اللغة، من أمثال فانسان مونتاي والأب سليم عبو والأب اسطفان صقر. وبعضهم انتقد نظريّته في الطائفيّة البناء والقوميّة اللبنانيّة، من أمثال ناصيف نصّار. وبعضهم انتقد منهج كمال الحاج الفلسفي، من أمثال موسى وهبة. ورغم التباين الأيديولوجي في الموقف من فكر الحاج، نلاحظ أنّ نقد فلسفة اللغة والطائفيّة البناء والقوميّة اللبنانيّة لم يُصّب نظامه الفلسفي، بل أصاب جانباً منه. وحدهم الماركسيّون حاولوا دحض «فلسفة التجسّد». هذا يدلّ على عدّة أمور. أولاً، ليس باستطاعتنا نقد فلسفة اللغة وإعلان موت اللغة العربيّة بدون أن نكون انفصاليّين، أي أن نوّكد خصوصيّة لبنان المطلقة بسلخه عن العالم العربي. ثانياً، بمقدورنا أن نرفض الطائفيّة البناءة في بُعدها السياسيّ معلنين علمنة الدولة، بدون أن ندحض «فلسفة التجسّد». ثالثاً، لا يمكننا رفض «فلسفة التجسّد»، إن لم نكن جوهريّين أو وجوديّين.

إنّ التحليل الفلسفي المتناسق والمنطقيّ عند كمال الحاج لا يثني عن تسجيل بعض المآخذ الشكليّة. أولاً، إنّ الأسلوب الأدبيّ البليغ، الذي تحلّت به كتابات كمال الحاج، وجماليّة التعبير عنده، بعيداً عن مكانته اللغويّة، ترك أحياناً غموضاً والتباساً في بعض محطّات تحليله الفلسفي. ثانياً، كان لكمال الحاج بعض المواقف السياسيّة التبريريّة. هذا ما دفعه إلى التمييز بين مفهوميّ الأُمّة والقوميّة والتزامه المتعنّت بالطائفيّة في بُعدها السياسي. هذه المواقف التبريريّة، مهما كانت قابلة للتبرير، تشكّل محور مجمل الانتقادات التي وُجّهت إليه. ثالثاً، إنّ نظريّته في الطائفيّة البناءة أدّت به إلى تفسير بعض المفاهيم والعقائد على غير حقيقتها. فلكي يرفض علمنة الدولة، دمج في تحديداته بين مفهوميّ الدولة والمجتمع. بذلك أصبحت عنده علمنة الدولة، أو بالأحرى حيادها

(٢٦) الحاج، موجز «الفل سفة» اللبنانيّة (كنا)، ص ١١٨.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

الطائفي، علمانويّة (Laïcisme)، أي فلسفة اجتماعيّة توتاليتاريّة تنشر اللادين والإلحاد. إنّ دمج البُعد السياسي للطائفيّة بالبُعد الاجتماعيّ أدى به إلى القول بأنّ إلغاء الأوّل يستلزم حكماً إلغاء الثاني. ناهيك بأنّه حاول إظهار المسيحيّة ديناً ودولة لأنّ الإسلام دين ودولة.

في الواقع، رغم بعض الملاحظات التي يمكن أن نسوقها، لجهة نقدنا لبعض المواقف التبريريّة التي اتخذها الحاج، في موضوع التمييز بين مفهومَي الأُمّة والقوميّة، وفي التزامه بالطائفيّة في بعدها السياسيّ، ورفضه العلمانيّة، فإنّ أيّاً من الموضوعات التي عالجه لا يحمل معنى مستقلاًّ. فهي تندرج في إطار منهج متماسك ينحدّر من فكرة أمّ. وبعيداً من كونها تحليلاً منهجياً، تبقى «فلسفة التجسّد» شهادة لا يمكن إنكارها. على الرغم من أنّ ثمة فارقاً بين التحليل العقليّ والشهادة، أو بين العقل والإيمان، أو بين المنطق والحدس، نرى أنّ فلسفة الحاج تعكس شهادة شخصيّة. لقد أظهرنا في ما سبق، كيف أنّه انطلق من «سرّ التجسّد»، الذي عبّر عنه بتعادليّة الجوهر والوجود، ليعالج كلّ موضوعات فكره. فتبرير تلك الموضوعات - المعادلات عن طريق الفكرة الأمّ يصبح بدوره برهاناً عليها. فكمال الحاج إذاً يبحث عن المسيح الشخص، عن طريق تحليله الفلسفيّ بشكل غير مباشر، من جهة، وعن طريق شهادته الإيمانيّة بشكل مباشر، من جهة أخرى. فالمسيح هو من فكره البداية والنهاية. إنّ فكرة الموت التي وضعها كمال الحاج في أساس التفلسف، وهي عنده أيضاً في أساس الشعور الدينيّ، تجد حلّاً لها في المسيح الذي أمات الموت بموته على الصليب؛ ما يدل على فشل الفلسفة، وعلى أنّ الحقيقة تكمن في شخص المسيح. في كتابه المخطوط وكان يسوع المسيح، يحوّل كمال الحاج أنظاره عن أثينا إلى أورشليم عندما سمع أنّ مسيحاً يشرّ بالخلاص الأبديّ. فشهادته تحلّ محلّ تحليله الفلسفيّ من دون أن تلغيه. على غرار أوغسطينوس القديس وكيركغارد وموريس كلايفل، اختار كمال الحاج الإيمان، اختار لغة القلب دون أن يلغي لغة العقل. إذاً كان تحليل كمال الحاج الفلسفيّ قَرْوَسَطيّاً، كما يقول البعض، فإنّ شهادته فوق أيّ زمن. وإذا كان تحليله يُعلن عن تماسك فلسفة، فشهادته تنبئ بتهاافت الفلسفة. إنّ سقوط العقل يجد خلاصه في انتصار الإيمان. إنّ «فلسفة التجسّد» بين العقل والإيمان تعكس قلق كمال الحاج المستمرّ لإدراك السرّ الأكبر. فليس المهمّ أن تكون على حقّ في شهادتك، إنّما أن تشهد. شهادة كمال الحاج جاءت مزدوجة. فقد شهد للمسيح وللقرآن في آن واحد.

خلاصة

بعد اليوم لن يكون كمال الحاج مجموعة كتب ينخرها السوس في زوايا المكتبات. لقد أصبح مُلك الأجيال الآتية. إنّهُ يشكّل تياراً فريداً في الفكر العربيّ المعاصر، ودعامة أساسيّة

للفكر اللبنانيّ الأصل. هكذا، فإنّ إعادة نشر مؤلفاته الفلسفيّة^(٢٨)، لا تعيد إلى مفكّر لبنانيّ عربيّ، ظلم في حياته وفي مماته، اعتباره أو حقّه، بعد مرحلة التضييل والتشويش والانحراف التي نتجت من الحروب اللبنانيّة، فحسب، بل إلى الفكر اللبنانيّ الأصل تمايزه وتنوّعه وراهنّيته. أفلسنا بحاجة اليوم، أكثر من أيّ يوم مضى، إلى إعادة نشر صفحات مشرقة، ولو ملتبسة في بعض جوانبها، تخلفت أجيال عدّة عن مواكبتها بسبب ما عاشه لبنان من أحداث مؤلمة؟ يبرز الحاج، ولا سيّما في سلسلة محاضراته السياسيّة، كمدافع عن الطائفيّة البناءة، وكمُنظّر للقوميّة اللبنانيّة الموجودة بفعل وجود الدولة اللبنانيّة، وكمؤسّس للفلسفة اللبنانيّة التي هي واقعيّة ومثاليّة وعقلانيّة ودينيّة ونصلاحيّة وعربيّة، بحيث إنها تراوح في ثنائيّة عادلة بين الروح والمادّة. ذلك لتحافظ على سرّ التجسّد، الذي بدونه لا مجال للحزبيّة، والذي بدونه لا مجال للإقرار بالإله الشخص. يأتي ذلك كلّهُ متماسكاً في سياق منهجيّته العامّة التي تقوم على تعادليّة الجوهر والوجود.

ليس المهمّ أن يكون الحاج قد أفلح في مشروع فلسفيّ أطلقه في الخمسينيات من القرن الماضي، ليلبغ ذروته في السبعينيات. ليس المهمّ أن نوافقه على مضامين فلسفته اللبنانيّة أو أن نعارضه في أيّ منها. ليس المهمّ أن «نتلبّتن» أو «نتعرّبن» أو حتى «نتقوّمن»، على حدّ تعبيره. المهمّ أولاً أن نعيد إلى الأذهان مساراً متقدّماً على مستوى الأداء الفلسفيّ، شكلاً ومضموناً، قد يصلح، مع غيره من مسارات الفكر الحاليّ في لبنان والعالم العربيّ، لأن يكون منطلقاً لعهدٍ فلسفيّ جديد، يكون أكثر معاصرةً وحضوراً. وقد يفتح هذا المسار، بالتالي، الطريق واسعاً أمام استشرافنا ثقافة العصر، فندرك كيفيّة الالتزام بالإنسان وقضاياها. والمهمّ ثانياً أن ننقل جدلاً عقيماً حول الفلسفة ولغتها، أو إذا شئت حصريّة تلك اللغة، فنصل بالتالي إلى الاعتراف بأنّ اللغة العربيّة هي جسر عبورنا إلى حوار حضاريّ حقيقيّ في المشرق العربيّ، وعبر هذا المدى المتوسطيّ الذي منه انطلقت «روافد» الحضارات و«رواشق» المعرفة إلى العالم أجمع. والمهمّ ثالثاً أن نعي أن ثمة فلسفة لبنانيّة عريقة تحمل، في ما تحمل، لبنان أنموذجاً حضارياً رائداً لبشريّة أزهقتها العصبيّات والأصوليّات التي قد تطيح بكلّ القيم والمعايير، إذا ما استمرّت على ما هي عليه اليوم.

مختارات من محاور فلسفته

إغناءً للبحث، أقتطف من مؤلّفات كمال الحاج في هذا الملحق بعض النصوص، ولا سيّما بعض التحديدات التي قد تسهم، لجهة دلالاتها، في تعريف القارئ عن كُتب على فلسفته اللبنانيّة.

(٢٨) أصدر بيت الفكر (أسسيّة كمال يوسف الحاج) الأعمال الكاملة للفيلسوف اللبنانيّ في ١٥ مجلّداً في العام ٢٠١٤.

اللغة فطرة

«إنَّ الإنسان كائن لاجٍ، أصلاً، وإنَّ اللغة ملكة أولى تنبثق من صميمه انبثاقاً حياتياً. فمنطق اللغة هو منطق الطبع البشريّ [...] منطق السليقة والفطرة في الإنسان. منطق كينونة الإنسان»^(٢٩).

«اللغة، إذن، غاية لا واسطة [...] اللغة توقيف. والتوقيف غاية أصليّة. اللغة تستمدّ توقيفيّتها من الحياة ذاتها»^(٣٠).

اللغة دلالة إلى معنى

«اللغة كلام مفيد يدلّ إلى معنى. هي تتركّب من ألفاظٍ أسندت إحداها إلى الأخرى ليصدر عن هذا الإنسان معنى [...] إنَّ الحروف المركّبة لا تكون لغة، إلّا إذا دلّت إلى فحوى وجدائي، فكانت وجداناً»^(٣١).

اللغة والوجدان أو جدليّة الفكرة والكلمة

«إنَّ اللغة والوجدان شيء واحد. وهذا يعني أنّ اللغة وجدان ناطق، وأنَّ الوجدان لغة صامتة»^(٣٢).

«لا وجود لفكر غير مكلّم. قد تتغيّر الكلمة بتغيّر اللسان، فتكون هذا، أو ذاك، أو ذلك. لكن يستحيل على الفكر أن يوجد عارياً بدون لسان. إنَّ الفكر الذي لا يتمظهر في هذه الكلمة، أو تلك، هو محض خواء. محض انعدام [...] لا فرق بين فكّرٍ وعبرٍ، بين عقلٍ ونطقٍ»^(٣٣).

«إنَّ الوجدان لا يعبرُ عن ذاته باللغة، بل يعبرُ لغةً من وجدان بالقوّة إلى وجدان بالفعل»^(٣٤).

اللغة - الأمّ

«إنَّ اللغة مضمونٌ حياتي، يعيشه الإنسان في حيّز الخاص، هو اللسان. اللغة وجود حنجريّ [...] إنَّ اللغة التي يبرهن بها الإنسان عن أنّه ينتمي إلى الإنسانيّة، في بدء من القوميّة، هي لغته - الأمّ، القادرة وحدها على أن تفصح تماماً عن شخصيّته التامة»^(٣٥).

(٢٩) الحاج، فلسفيات، ص ٦٢ - ٦٣.

(٣٠) الحاج، فلسفة اللغة، ص ٩٣ - ٩٤.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٣٢) الحاج، فلسفيات، ص ٦٧.

(٣٣) الحاج، فلسفة اللغة، ص ٩.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٣٥) الحاج، فلسفيات، ص ٩٠.

«إنّ اللغة - الأمّ هي مطلق لسان من ألسنة الأرض، يتمكّن بها الإنسان من أن يعبرَ عن وعيه بطريقة لاواعية، أي بطريقة عفويّة، كليّة، خلاقّة»^(٣٦).

اللغة العربيّة

«خلصت من هنا إلى أنّ العربيّة هي الأحقّ بمركز الصدارة في لساني. إنّها لغتي - الأمّ»^(٣٧).

«للغة العربيّة أثر فعّال جدّاً في ربط لبنان بالمجموعة العربيّة من حيث الكيان الحضاريّ [...] باقي الرباطات تفعل جزئيّاً، وعلى صعيد السياسة. اللغة العربيّة تفعل كليّاً، وعلى صعيد الحضارة. وهو أقوى الرباطات الذي لا يفسد مع الأيام. إنّهُ فعل حضاريّ غير مشروط»^(٣٨).

«ثقافة لبنان لا تنفصل عن اللغة العربيّة. هي لبنائيّة المعنى عربيّة المبنى»^(٣٩).

ازدواجيّة اللغة في لبنان

«واللبنانيّ ذاته لم يشذّ عن هذه القاعدة. هو Biglotte وليس Bilingue. ذلك أنّ من اللبنانيين من تبنّوا الفرنسيّة لغة - أمّ لهم فجاءت الإنكليزيّة أو العربيّة في المقام الثاني [...] ومنهم من تبنّوا العربيّة لغة - أمّ لهم فجاءت الفرنسيّة أو الإنكليزيّة في المقام الثاني. المهمّ في نظرنا أنّ هناك لغة - أمّ واحدة عند اللبناني»^(٤٠).

الفصحى والعاميّة

«لا ازدواجيّة بين عاميّة وفصحى لأنّهما فصيلتان من لغة واحدة. وكلّ لغة بشريّة تنقسم إلى عاميّة وفصحى. وعليه فإنّ الفارق بينهما هو فارق فرعيّ لا جذريّ. الازدواجيّة الحقّة هي التي تقوم بين لغتين مختلفتي الروح والعبريّة»^(٤١).

أدبيّات

«إنّ مكوكي حرّيك ساعة يبدأ رقصه. فهو يستنفر، من أقصى القصيّات، شياطين الفكر وملائكته، لتتسافى كلّها في شقّ القلم»^(٤٢).

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٣٧) الحاج، في غرة الحقيقة: رسالة توضيحية إلى مؤسس الندوة اللبنانية مع بيان حولها لميشال أسمر، ص ٢٧.

(٣٨) كمال يوسف الحاج، فلسفة الميثاق الوطني (بيروت: مطبعة الرهبانية اللبنانية، ١٩٦١)، ص ١٧٤.

(٣٩) الحاج، فلسفة اللغة، ص ٢٨٥.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٨١.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٤٢) كمال يوسف الحاج، دفاعاً عن اللغة العربيّة (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٥٩)، ص ١١٧.

«إنّها (الفلسفة) الفاتحة الخاتمة، التي ما أقمحت المعارف إلّا بها، وما تقمّر ليل شعب، أو تشمّس تاريخ قوم إلّا بها»^(٤٣).

استحداثات لغويّة

«لقد بحثت في اللغة كفيلسوف لا كلغوي. إلّا أنّ استحداثات لغويّة نتجت عن محاولتي الفلسفيّة هذه. منها نحتي لكلمة اللغة - الأم. وكم هوّن وزن فعلنّ على المتفلسفين صياغة التفلسف. لقد اتّخذت به اللغة العربيّة الديباجة الفلسفيّة الصحيحة. وزن فعّلنّ، الذي هو أيضاً من نحتنا، أصبح لنا عدد لا يستهان به من الأفعال الفلسفيّة. مثلاً: عقلنّ، شخصنّ، أنسنّ، نفسنّ، جسمنّ، مثلنّ، وقعنّ، حرفنّ، جمعنّ، علمنّ، قومنّ، زمكّن، إلخ. هذا وأدخلت ألفاظاً عاميّةً لأدّل أن الفلسفة ليست غريبةً عن واقع الإنسان. زد عليه أنني استخدمت ألفاظاً قاموسيّةً في غير المعاني القاموسيّة التي لها. وهل من قيمة لفلسفة لا تخضخض الأذهان؟ ولا تحير؟»^(٤٤).

• في الإنسانيّة والقوميّة

الإنسانيّة والقومية

«الإنسان ثنائيّ التآليف. فهو ابن الأرض، في وجوده القوميّ، بطريق الجسد، الذي يربطه بالزمان والمكان. وهو ابن السماء، في جوهره الإنسانيّ، بطريق الروح، التي ترفعه فوق الزمان والمكان. تلك هي حقيقتنا، تأرّض وتسام. تقومنّ وتأنسنّ [...] الإنسان (إذن) هو كائن قوميّ تماماً كما هو كائن إنسانيّ [...] القوميّة ليست مرحلة»^(٤٥).

الأمة والقوميّة

في كتاباته النظريّة الأولى حدّد الحاج الأمة والقوميّة بقوله: «متى اكتملت العناصر الأربعة، فكانت الأرض الواحدة بشخصيّتها، والاقتصاد الواحد بتنظيمه، والتاريخ الواحد بمساحتها، واللغة الواحدة بعبقريّتها، وُجدت الأمة التي هي إطار مجتمعيّ يعيش فيه الإنسان. ووجد الشعور القوميّ الذي هو اندفاع من باطن الوجدان الإنسانيّ نحو تحقيقها. القوميّة هي الشعور بضرورة وجود الأمة، ووجد الوطن الذي هو تظهير الأمة، بفضل الشعور القوميّ، بصورة مادّيّة ضمن حدود معيّنة من الأرض»^(٤٦).

(٤٣) الحاج، بين الجوهر والوجود: أو نحو فلسفة ملتزمة، ص ١٤١.

(٤٤) الحاج، في غرة الحقيقة: رسالة توضيحية إلى مؤسس الندوة اللبنانية مع بيان حولها لميشال أسمر، ص ٢٩ - ٣٠.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٣١ - ٣٣.

(٤٦) كمال يوسف الحاج، في القومية والإنسانية (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٥٧)، ص ٥٠.

كما حدّد الدولة والوطن والحكومة بقوله: «إنّ الدولة مظهر الأمة السياسيّ، كما إنّ الوطن مظهر الأمة الجغرافيّ، والحكومة مظهرها الإداريّ [...]». الحقيقة أنّ الدولة إطار سياسيّ يجب تطويره كما تقتضيه روح القوميّة [...]». أمّا الأمة فإنّها جوهر إنسانيّ^(٤٧).

أمّا في كتاباته في المرحلة التطبيقية، فحدّد الأمة والقوميّة بقوله: الأمة جوهر لسانی، القوميّة وجود سياسيّ^(٤٨).

«الواقع الصراح أنّني ما زلت غير مفرّق بين الأمة والقوميّة. جلّ ما في الأمر أنّني مايزت بخيط رفيع بين الأمة، التي هي جوهر حضاريّ يرتكز على اللغة، وبين القوميّة، التي هي وجودٌ سياسيّ يرتكز على الدولة»^(٤٩).

الدولة

عنده أنّ القوميّة دوليّة، أي تحقيق دولة أو كيان سياسيّ: «والكيان السياسيّ يتخطى السياسة. (إنّه) أكمل تعبيرٍ عن معنىٍ إثنينٍ بعيد الجذور»^(٥٠).

الأمة العربيّة والقوميّة اللبنانيّة

استناداً إلى ما تقدّم، أي «أنّ الأمة جوهر لسانی»، وأنّ القوميّة «تحقيق كيان سياسيّ»، يقول الحاج: «ثمة قوميّة لبنانيّة لا أمة لبنانيّة. وثمة أمة عربيّة لا قوميّة عربيّة»^(٥١).

• في الفلسفة والسياسة

ما هي الفلسفة؟

«الفلسفة أصلاً وقفة عقلانيّة نابعة، يقفها الإنسان حيال ألغوزات الوجود كي يستوضح بعض مخبوءه [...]، الأمر الذي يعني أنّ الفلسفة معطى بديهيّ لدى كلّ واحد منّا [...]». التفلسف عمل وجدانيّ لصيق بآدميّتنا»^(٥٢).

«عندي أنّ التفلسف ينبع من حتميّة الموت. الإنسان مؤيت. وكلّ واحد من الناس مؤيت. وليست حياتنا على وجه الأرض إلّا موتاً متتابعاً، فمنذ الولادة نبدأ بالموت أو يبدأ الموت بنا. وحين

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٣٢ - ١٣٣.

(٤٨) الحاج، موجز «الفل سفة» اللبنانيّة (كذا)، ص ٧٥٣.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٧٦١.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٦٩٥.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٧٤٧.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٥ - ١٦.

يموت الإنسان الموت الأخير، يكون قد ختم نهائياً بهذا الموت فعل الموت المتلاحق، الذي يرافقه طوال العمر في الحياة الدنيا (...). الموت هو الدافع الأكبر إلى التساؤل الأكبر»^(٥٣).
«إنَّ الفلسفة ليست الحقيقة ولا بحثاً عن الحقيقة، بل هي تفسير للحقيقة»^(٥٤).

الأصل العربي لكلمة فلسفة

«من غريب المصادفات أن تكون كلمة فلسفة، في اللغة العربيّة تعني هاتين الحركتين (العقل ذو حركتين: تحليل وتركيب). فهي تتألف من فلّ وسفّ. معنى فلّ هو القلّم أي التفسير. والتحليل تكسير. ومعنى سفّ هو العبّ أي الالتقاط. والإدراك التقاط.»

«حتملاً نجهل أنّ كلمة فلسفة جاءتنا من اللغة اليونانيّة. وأن طاليس الفينيقيّ هو أبوها وجدها. لكن هذا لا يمنع من أن تخرج كلمة فلسفة اليونانيّة وكأنها عربيّة المنبت»^(٥٥).

الفلسفة مشروع سياسيّ

«إنَّ الفلسفة بيّنة اجتماعيّة، تحمل فيها رسالة قوميّة [...]». وظيفة الفيلسوف أن يكشف الغطاء [...] أن يجيب عن ليشبّات ملحة يطرحها عليه شعبه [...]». هي استحرار قوميّ يعايشه الفيلسوف».

«إنَّ الترابط القائم بشدّة بين الفلسفة والمجتمع، لأنّ الفلسفة هي دائماً فلسفة ملتزمة»^(٥٦).

«بين الجوهر والوجود أو نحو فلسفة ملتزمة، كتاب لي تناولت فيه علاقة الأفعول الفلسفيّ بالأعمال السياسيّ [...]». لذا، أعتبر الفلسفة مشروعاً سياسيّاً، كما أعتبر السياسة تحقيقاً فلسفيّاً»^(٥٧).

الفلسفة اللبنانيّة

«ولماذا لا يكون لنا فلسفة لبنانيّة؟ ثلاثة لا يتفلسفون: الجماد والحيوان والملاك. فهل نحن من بينهم؟ كلا. نحن بشر على وجه الأرض. إذاً، من حقنا أن يكون لنا رأي في هذا الوجود. ثمّ، نحن شعب عريق في الزمان والمكان. إذاً من حقنا أن يكون لنا رأي في هذه الحياة الدنيا [...]». مواضينا تنبئ أنّنا من بناء التاريخ [...]». كان لنا تساؤلات هي من صميم لماذا الفلسفيّة»^(٥٨).

(للفلسفة اللبنانيّة أربعة أركان أو مميّزات: العقلانيّة، الواقعيّة، الإيمانيّة والعربيّة)^(٥٩).

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٥٥) الحاج، بين الجوهر والوجود: أو نحو فلسفة ملتزمة، ص ١٤٣.

(٥٦) كمال يوسف الحاج، الفلسفة اللبنانيّة الحديثة (بيروت: منشورات دار الانطلاق، ١٩٦٤)، ص ٧ و ٣٤.

(٥٧) الحاج، موجز «الفل سفة» اللبنانيّة (كذا)، ص ٦٧١.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١١٢ - ١٢٠.

«(رسالة الفلسفة اللبنانية) أن تفكرن الكلمة، وأن تكلمن الفكرة [...]، أن توحدن كثرة الوجود وأن تُكثرن وحدة الجوهر»^(٦٠).

«(أما رسالة الفلسفة اللبنانية فهي) رسوليّة نحو العالم [...] هي أن تنقله من المفهوم الضيق للمسيح إلى المفهوم الواسع للمسيح [...]، إن العلم وقضيّة فلسطين هما اللذان سينقلان العالم من المسيح التاريخي إلى المسيح الكوني»^(٦١).

• في الدين والطائفية

أبعاد الإنسان الثلاثة

«خطأ الفلسفات القديمة والحديثة في معظمها أنها تهوّن الإنسان كثيراً عن طريق النظر إليه من شرفة واحدة. مادّة - تلك هي الفلسفات الماديّة. أو روح. تلك هي الفلسفات الروحيّة. وهكذا تقع الفلسفة دائماً وأبداً في مبدإ الوجدانيّة التي إذا جازت بالنسبة للخالق فإنّها لا تجوز بالنسبة للمخلوق. الإنسان ذو أبعاد متخالفة متخالفة. كلّ بُعدٍ منها له أسانيده التي هي واجب وجود للأبعاد الأخرى. أحصرها، بالإجمال، في ثلاثة: الطبيعة أو البُعد الجسمي، المجتمع أو البُعد النفسي، الله أو البُعد الروحي»^(٦٢).

الدين معطى بديهي

«إنّ الدين، كالطبيعة، والمجتمع، معطى نفسيّ بديهيّ. فهو، لا سواه، الذي يقيّم وجود الإنسان - في - الطبيعة، ووجود الإنسان - في - المجتمع»^(٦٣).

«الإنسان كائن دينيّ. (والدين) جوهر مركوز في جبلته، منذ البداية. وسيبقى ما بقي الإنسان. لذا غدا الدين أخطر ما في معطيات وجداننا البديهيّة»^(٦٤).

«لولا الموت لما كان التدين (فكرة البقاء بعد الموت). «واقع الموت، اذن، هو مفتاح الشعور الديني»^(٦٥).

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٠٧ - ١٠٩.

(٦١) كمال يوسف الحاج، فلسفة كلّفنتي دمي، ص ٨٨

(٦٢) الحاج، في غرة الحقيقة: رسالة توضيحية إلى مؤسس الندوة اللبنانية مع بيان حولها لميشال أسمر، ص ٤٩.

(٦٣) الحاج، فلسفيات، ص ١٨٤.

(٦٤) الحاج، فلسفة الميثاق الوطني، ص ٢٢.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٤ - ٢٥.

«الدين لا يُراوَلُ في الدين. (وبما أن «الوجود واجب وجود للجوهر») الطائفة هي تجسيد للدين في الزمان والمكان»^(٦٦).

«الدين (هو) نزوع فطري إلى التسليم بعلّة واحدة لجميع الخلائق، مركز في جبلة اللطيفة البشريّة [...] أمّا الطائفة فهي مجموعة مراسيم منظورة يتمظهر بها الدين، فتتعدّد الطوائف، ويبقى الدين واحداً»^(٦٧).

«فالدين ذو علاقيتين: واحدة تربط الإنسان بربه، تلك علاقة عاموديّة، وهي فوق الزمان والمكان، أي أنّها غير قابلة للتطور؛ والثانية تربط الإنسان بالإنسان، تلك علاقة أفقيّة، وهي من ضمن الزمان والمكان، أي أنّها قابلة للتطور»^(٦٨).

الطائفة البّناءة

«الطائفة، التي هي غير التعصّب، بل هي الدين عينه، مُمّظهِراً ذات نتائج سياسيّة، ضخمة، خطيرة، لا يمكن إلغاؤها دون إلغاء هذه النتائج السياسيّة معها. الطائفة أعمق شروفاً ممّا نظنّ عادة. ذلك لأنّ لبنان يتألّف، قومياً، من الإسلام والنصرانيّة [...] الطائفة البّناءة (هي إذن) توافق الإسلام والنصرانيّة في قوميّة لبنانيّة»^(٦٩).

النصلاّميّة

«وقد نحتّ كلمة نصلاّميّة للتدليل إلى أنّ القوميّة اللبنانيّة هي زواج حضاريّ بين النصرانيّة والإسلاميّة. لبنان ليس مسيحياً ولا مسلماً. بل هو التناغم بينهما. هنا تقوم عظمة القوميّة اللبنانيّة. أي في الميثاق الوطنيّ الذي حافظ على الطائفة»^(٧٠).

العلمنة = الإلحاد

«لا شكّ أنّنا نشهد بعض الفتور الدينيّ. وهذا شيء طبيعيّ. إذ لسنا وحدنا في العالم. بيننا وبين الغرب ارتشاح وتلاقح. والغرب مليء باللادين. الأمر الذي حدا كثيرين منّا على المناداة بالعلمانيّة التي تتخذ أشكالاً متنوّعة. منها اللامبالاة بالدين. منها القول بفصل الدين عن الدولة. منها التهجم

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٦٧) كمال يوسف الحاج، في القوميّة والإنسانيّة، ص ٧٢.

(٦٨) الحاج، موجز «الفل سفة» اللبنانيّة (كذا)، ص ٥٧٠.

(٦٩) الحاج، فلسفة الميثاق الوطنيّ، ص ١٢ - ١٣.

(٧٠) الحاج، في غرة الحقيقة: رسالة توضيحية إلى مؤسس الندوة اللبنانية مع بيان حولها لميشال أسمر، ص ٤٠.

صراحة على رجال الدين. منها الاقتباس فقط بما ينومسه العلم. منها الانسياق في التيارات الشيوعية المتلوّنة. ومنها الاعتماد على المذاهب الملحدة.

«جميع هذه النزعات اللادينية لا تخيفني. ذلك لأنها مستوردة من الخارج. لذا أوّمن بأنّها ستظلّ نشاطات فردية. هي طارئة لا تتجاوب عضوياً مع ذهنيّتنا اللبنانية. فمن غياهب اللاوعي، الغائر في سحيق مواضينا، من أعمق أعماق أعاميق خزاننا التراثي، عند الحاجة، أي في الأزمات الجماعية الملحة، التي نكون بها على حرف الهاوية، فننتفض، يبرز الدين. وعليه فإنّ الفلسفات اللادينية لا تصمد في كياننا. الدين وحده ثابت فوق أرضنا. لذا أنت حضارتنا، عبر الأجيال مليئة بروح الدين [...] لا فاصل عندنا بين الدين والدولة، هكذا في مواضينا. وهكذا في حاضرنّا. وهكذا يجب أن يكون في مستقبلنا. لا مركز في قوميّتنا للإلحاد. هذا من حيث التاريخ. والفلسفة اللبنانية ينبغي لها أن تعكس مضمون التاريخ اللبناني [...]، أعني مضمون القومية اللبنانية المؤمنة التي هي خلاصة أجيال وأجيال»^(٧١).

• في المارونية

المارونية بين الدين والدولة

«فالمسيحية الشرقية القادرة أن تلعب دور الوسيط (بين إسلام الشرق ومسيحية الغرب) هي تلك التي جمعت بين الناحيتين، الدينية والقومية. تلك التي وحدت ضمنها بين الدين والدولة. فلم يعد باستطاعتنا أن نفصل بين كونها ديناً وكونها قومية. تلك المسيحية هي الموجودة في لبنان. بل هي المارونية المتجسّدة في بطريركية بركي. تلك المسيحية تستطيع وحدها أن ترفع صوتها باسم المسيحيات الشرقية. إذ ذاك يتمّ التحالف بين إسلام متضامن ومسيحية موحّدة. إنّ كلّ رأي مسيحيّ في الشرق العربيّ لا يخرج من فم الأسياد الموارنة في لبنان لن يفعل فعله السياسيّ العالميّ اللازم»^(٧٢).

الموارنة والقومية اللبنانية

«فالأضطهادات المتتابة، التي تعرّض لها الرهبان، أيقظت فيهم حسّ التجمّع. أو التحزّب. لقد غدوا بالواقع رؤساء حزب أطلق عليه يوم ذاك اسم الحزب الكاثوليكيّ. وهكذا، انتقل الرهبان الموارنة، وبشكل مجموعي، من النسكيات الدينية إلى النضاليات القومية، في المجتمع، ذوداً عن المبادئ المقدّسة. وكان ذلك تحت قيادة مار يوحنا مارون رأس الشعور بالقومية اللبنانية»^(٧٣).

(٧١) كمال يوسف الحاج، المبرر الفلسفي للقومية اللبنانية، ص ٣٦ - ٣٧.

(٧٢) كمال يوسف الحاج، بركي صخرة الخلاص، ص ٣٢.

(٧٣) الحاج، موجز «الفل سفة» اللبنانية (كذا)، ص ٢٥٠.

«بعد أن اعتبر الحاج أنّ «الفكر المارونيّ ملتزم أساساً»، وأنّه «فكر لبنانيّ» جمع بين الأخلاق والسياسة، وبين الإنسانيّة والقوميّة، وأنّه «الخط الفلسفيّ الذي برز فيه الفلاسفة اللبنانيون المتأغرقون، والذي ما فتئ مستمرّ النهج بعد المسيح»، رأى أنّ «المارونيّة اسم دينيّ لنظرة فلسفيّة، دارت على الحقيقة ذاتها، التي للفلسفة، والتي تجسّدت في شخص المسيح. كما الفيلسوف يركّز الحقيقة على الجمع بين الجوهر والوجود، أو بين العامّ والخاصّ، هكذا المارونيّة، فقد جمعت في شخص المسيح بين اللاهوت والناسوت، أو بين جوهر السماء ووجود الأرض. بذلك غدت المارونيّة، التي هي تسمية دينيّة، نظرة فلسفيّة أيضاً»^(٧٤).

المدرسة المارونيّة

يردّ الحاج بداية الفكر الفلسفيّ اللبنانيّ الحديث ... والعربيّ، إلى المدرسة المارونيّة التي أنشئت في روما عام ١٥٨٤، أي إلى ما قبل حملة نابوليون إلى مصر عام ١٧٩٨ - أو ما اتّفق على اعتباره بداية عصر النهضة العربيّة. كما يؤكّد دور الإكليروس المارونيّ واعتبارهم «رؤاد الفكر اللبنانيّ الحديث»، ليقول «إنّ لبنان انفتح على العلوم الفلسفيّة بفضل الإكليروس المارونيّ. منذ ذلك الحين، بدأ الذهن اللبنانيّ يمارس، ولأوّل مرة، ممارسة حقّة، الجدل الفلسفيّ. لقد وضعت هذه المرحلة حجر الأساس في بناء الفكر اللبنانيّ بشكل عام والفلسفة العربيّة الحديثة بشكل خاصّ»^(٧٥).

• في قضية فلسطين والصهيونيّة

قضية فلسطين مسيحيّة - إسلاميّة

«مشكلة فلسطين معضلة دينيّة في المقام الأوّل. معضلة ستدوم جيلاً أو أجيالاً. وعندي أنّ أيّ بحث بها لا يستند إلى القاعدة الدينيّة الجهاديّة يكون مصيره الإخفاق حتماً».

«لتكن قضية فلسطين مناسبة كبرى لتفاهم أكبر بين المسيحيّة والإسلام. إذ التضامن بينهما واجب للقضاء على سُمّ الصهيونيّة. فمن الضلال الاعتقاد أنّ العالم الإسلاميّ قادر وحده على فضّ هذه المشكلة. لذا من الأصحّ له أن يهادن المسيحيّة في دياره ويمدّ لها يد التعاون. ومن الضلال الاعتقاد أيضاً أنّ العالم المسيحيّ قادر على قهر الشعوب الإسلاميّة بتركيز الصهيونيّة في قلب الشرق العربيّ. لذا من الأفضل له أن يتفهّم الإسلام ويمدّ له يد التعاون»^(٧٦).

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٣٦١.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٣٤٤، ٣٤١ و ٣٧٩.

(٧٦) الحاج، في غرة الحقيقة: رسالة توضيحية إلى مؤسس الندوة اللبنانية مع بيان حولها لميشال أسمر، ص ٤٨.

«القضية الفلسطينية [...] حُلَّت محلَّ العروبة السياسيَّة وغدت هي نفسها العنصر المشترك بين الدول العربيَّة. إنَّ عروبة أيِّ بلد من بلدان الشرق الأوسط صارت تحدَّد بمقدار ما يكون هذا البلد فلسطينياً أو لافلسطينياً. لبنان اليوم، كسواه، ملزم بالقضية الفلسطينية. بل إنَّه دماغها. [...] ها هنا رسوليَّة لبنان [...] أن يلعب الدور الحضاريَّ الروحيَّ الذي تحتاج إليه الشعوب انطلاقاً من قضية فلسطين»^(٧٧).

فلسطين والقلق المسكوني

«قضية فلسطين هي القلق المسكوني الذي للشعوب في ميدان الدين والسياسة الدوليَّة. فلسطين ضمير العالم. وقد اشتبكت تحت سمائها وفوق أرضها أعنف معركة شهدتها الإنسانيَّة في تاريخها. [...] فوق أرض فلسطين وتحت سمائها كُتِبَ المغزى الأكبر الذي للإنسانيَّة جمعاء. هذا المغزى يتَّضح يوماً بعد يوم في المدى الروحيَّ لأنَّه يتعقد يوماً بعد يوم في المدى السياسيَّ»^(٧٨).

الصهيونيَّة واليهوديَّة

«لا فارق بين اليهوديَّة والصهيونيَّة. هذه فعل سياسيٌّ لتلك. وتلك قوَّة دينيَّة لهذه. إسرائيل تحمل فيها المعنيين معاً. هي متهودَّة ومتصهينة»^(٧٩).

«خلف إسرائيل تقوم الصهيونيَّة. وخلف الصهيونيَّة تقوم اليهوديَّة. واليهوديَّة دين وأمة، لا يمكن أن تفصل فيما بينهما»^(٨٠).

خطر الصهيونيَّة

«الصهيونيَّة [...] هي بمثابة خطيئة البشر الأصليَّة [...] إنَّها الجرثومة التي قضت على راحة الإنسانيَّة. فدكَّت الأنظمة. ودمَّرت الآمال في السلم. وأفسدت القيم الأخلاقيَّة التي بدونها لا تستقيم الحياة الاجتماعيَّة»^(٨١).

(٧٧) الحاج، قوميات إزاء القومية اللبنانية، ص ٥٥ - ٥٦.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٥٧ - ٥٨.

(٧٩) الحاج، حول فلسفة الصهيونيَّة، ص ٩.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٠ و ٢٣.

بعد أن استفاد في تبيان الصهيونية «قومية عنصرية عرقية وعدائية»، زعم أن «عبرية اليهود السالبة» أخرجت «أخطر ثلاث مؤسسات عرفتها البشرية، الغاية منها تحطيم التعاليم المسيحية والإسلامية معاً. عينا الماسونية والشيوعية والصهيونية الحديثة»^(٨٢).

صراع اليهودية مع المسيح والقرآن

لا يتفق موقف الحاج مع موقف الكنيسة الكاثوليكية بعد المجمع الفاتيكاني الثاني، حين يقول: «إن الصراع القائم اليوم، تحت سماتنا، لا يدور بالواقع بين اليهود والعرب - كما تدعيه الدبلوماسية الصهيونية - وإنما هو دائر بالأصل بين اليهود والمسيح أولاً، فبينهم وبين الإسلام ثانياً. ومن ثم بينهم وبين كل الشعوب الأخرى [...]». إنه صراع الخير والشر في تاريخ الإنسائية. [...] إبطال مسيح النصرانية - هذا هو محور الدين اليهودي، وإنشاء إمبراطورية في الشرق الأوسط - هذا هو محور الأمة اليهودية. (...) فالقضية كلها تدور على فلسطين. وحين الصهاينة يتصل بجذور الديانة اليهودية اللاغية للمسيح والقرآن في آن واحد»^(٨٣).

«المعركة الدائرة اليوم لم تعد في جوهرها بين المسلم والمسيحي. بعد ١٩٤٨ غدت بين اليهودية المتصهينة من جهة والنصلاوية من جهة أخرى»^(٨٤).

النصلاوية هي السبيل

« أيها المسلمون الأفاضل: لا تحتكروا قضية فلسطين فالنصلاوية هي السبيل»^(٨٥).

• في المسيح

فلسفة التجسد

أرى أن المسيح هو أتم تجسيد لله في عالم الكائنات. إنه الله تجسداً. والتجسيد ليس هبوطاً إلى تحت وفق ما اعتقد سابقاً. أي ليس انتقاصاً للحقيقة. وإنما هو الارتفاع الأصح الذي به تدرك الأرض كمالها في كمال السماء. ألم أقل لا يضمحل حين يتجسد في الوجود؟ بل يبقى جوهره؟ هكذا الله. فهو لم يفقد من ألوهته شيئاً يوم تجسد في المسيح. لقد ظلّ الله الذي هو. ممّا يعني أن المسيح هو الله ذاته في مدى الناسوتيات»^(٨٦).

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٤ و ٣٤.

(٨٤) الحاج، أبعاد الطائفية في لبنان والعالم العربي، ص ٦٤.

(٨٥) الحاج، فلسفة كلّفنتي دمي، ص ٩٤.

(٨٦) الحاج، في غرة الحقيقة: رسالة توضيحية إلى مؤسس الندوة اللبنانية مع بيان حولها لميشال أسمر، ص ٢٥.

«ترتّب على الله أن يتأنسن كما ترتّب على الإنسان أن يتألّهن كي يلتقي الخطّ الهابط من السماء بالخطّ الصاعد من الأرض. أين؟ في شخص إله إنسان. ذلك هو المسيح. إنّه السماء وقد تأرّضت»^(٨٧).

سرّ التجسّد والفلسفة اللبنايّة

«الفلسفة اللبنايّة مدرجيّة الاتجاه توفيقية. أعني، أنّها تزواج، في ثنائيّة واضحة عادلة، بين المادّة والروح، تحافظ على سرّ التجسّد الذي بدونه لا مجال للحرية، والذي بدونه لا مجال للإقرار بإله شخص»^(٨٨).

المسيح ولبنان

«في لبنان تلاشت العنصريّة، وكسر طوقها، ولان عناد الوجود اليهودي، الذي أراد أن يحتكر، في وجوده وبوجوده، كلّ الجواهر الخاصّة بالوجود الإلهي. في لبنان، تأخت الوجودات، وتساوت. من لبنان انطلقت بشارة الإنجيل نحو آفاق أوسع [...]، نحو الإنسانيّة كلّها.

«أنا لا أقول بأنّ المسيح غير يهودي. الأدلّة ها هنا ما زالت متورّكة. لكنني أقول بأنّه كنعانيّ النشأة والدعوة. الكنعانيّة ليست عرقاً ضاعطاً كما اليهوديّة عرق ضاعط. إنّها محتوى إنسانيّ»^(٨٩).

«(المسيح) عكس التعادليّة أو التوفيقية التي اقتاس بها الذهن الفينيقيّ قبله [...]، لذلك، يأتي في الخطّ الكنعانيّ الفينيقيّ»^(٩٠).

المسيح والقرآن

ختم الحاج كتابه موجز «الفل سفة» اللبنايّة (كذا)، بقوله: «اليوم، وغداً، سأكتب حول دين اللغة. والدين هبة سماويّة في وجود الإنسان. من هذا المرتأى سأنتقل للتوفيق بين المسيح والقرآن في ذات الله»^(٩١).

وكان يسوع المسيح

وكان يسوع المسيح هو كتابه المخطوط الذي كان أشار إلى عزمه على إنجاز، قبل عشر سنوات على وفاته، حين قال، في رسالته إلى ميشال أسمر المعنونة في غرّة الحقيقة، إنّ «رسالة بين الجواهر

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٨٨) الحاج، موجز «الفل سفة» اللبنايّة (كذا)، ص ١١٨.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٩٥ - ١٩٦.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٨٧٧.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٨٤١.

والوجود تضعني، جزئياً، حيال سر التجسد (و) إنَّ ذلك سيكون في كتاب لي عن المسيح أختتم به نظامي الفلسفي».

نقتطف من مقدّمة الكتاب ما يلي:

«عزيري تاوفيلوس،

«... وتساءلني عن المسيح من هو؟ وكيف عرفته؟ وتريدني واصفاً لك ما بين ظاهر أعماله وباطن أقواله. ألا فاعلم، يا عزيري، أنَّه المعنى الأكبر الذي يدور مع القمر والشمس، بل الذي لا يدور شيء في الوجود إلا برأيه. هو معنى ثابت في الليل والنهار. في النعمة والبؤس. إذ إنَّه الفاتحة التي تلد مع كلِّ مولود، والخاتمة التي لا تموت مع أحد من الأموات. عرفته، لا كما أعرف الناس، فاقتنعت به، ثم آمنت. لقد أنقذني من ناموس التراب. [...] مع يسوع تزول اللماذا، وتبطل الكيف، وتنجب الأين، وتضمحلُّ المتي. مع يسوع، أصبحت على ثلج من النفس، وبقطة من القلب، وراحة من البرهان. [...] رأيته، وأصغيت إليه، فاقتنعت به، وآمنت، ثم دفنت أمواتي، وتبعته. تركت العالم في سبيله. تركت بيتي، وأخواتي، وإخوتي، وأبي، وأمي، وخلّاني، وكلَّ حقولي»^(٩٢).

• المؤلّفات الأساسيّة في أعمال كمال يوسف الحاج

• أولاً: في البناء الفلسفي

من الجوهر إلى الوجود أو من ديكرات إلى سارتر

هو كتاب في المنهجية أصدره الحاج عام ١٩٥٨، حدّد خلاله، ما كان ظهر لديه في «فلسفة اللغة» و«فلسفة القومية»، أي «سلك منهجيته» الذي يقوم على تعادلية الجوهر والوجود. وهما «المتناقضان المتلازمان» اللذان يعيان نفس الشيء، إنّما في هنيهتين منفصلتين. وقد ضمّن الكتاب، إلى المدخل التعريفي بالمفهومين، مقاربة نقدية لمسار الفلسفة في فرنسا، من جوهرية رينيه ديكرات و«الأنا أفكر، إذاً أنا موجود»، إلى وجودية جان بول سارتر و«الأنا موجود، إذاً أنا أفكر»، مروراً بـ «الأنا أريد، إذاً أنا موجود» عند مين ده بيران، و«الأنا أدوم، إذاً أنا موجود» عند هنري برغسون. وفيما نقد نظرية سارتر، أكّد الحاج أحقية القيم في حياة الإنسان الذي هو كائن يقيم.

بين الجوهر والوجود أو نحو فلسفة ملتزمة

يتضمّن هذا الكتاب، بالإضافة إلى ما ورد في الكتاب السابق، قسماً عملياً بعنوان «الفيلسوف حيال السياسة». فبعد أن أوضح الحاج أن ليس ثمة انتقال «من» الجوهر إلى الوجود، لأنّ «الفارق بينهما هو في الطبيعة وليس في الدرجة»، ما اقتضى استبدال «من» بـ «بين» لعدم الالتباس، كان

(٩٢) الحاج، وكان يسوع المسيح، ص ١ - ٧.

الشقّ العمليّ يُظهر أنّ «الفلسفة التزام اجتماعيّ سياسيّ في حياة الفيلسوف». ثمة تلازم عند الحاج بين «الأفعال الفلسفيّة والأعمال السياسيّة»، أي بين القول الفلسفيّ أو الخطاب، من جهة، والتحقيق السياسيّ، من جهة أخرى، لتكون الفلسفة «مشروعاً سياسياً».

من الجوهر إلى الوجود

في هذا الكتاب، يرسم الحاج منهجيّته الفلسفيّة التي تقوم على تعادليّة الجوهر والوجود. وعنده أن هذين المفهومين يعينان نفس الشيء إنما في هنيهتين منفصلتين. وبما أنّ الفرق بينهما هو فرق في الطبيعة لا في الدرجة، على غرار ما هو عليه سرّ التجسّد المسيحيّ، كان لا بدّ للحاج أن يعيد طبع كتابه المنهجيّ هذا لاحقاً، مستبدلاً في العنوان من بـ بين، بحيث يتأكّد بدقّة معنى التعادليّة القائمة بين الجوهر والوجود والتي أقام على غرارها كلّ التعادليّات التي شكّلت محور فلسفته. وبما أنّ الوجود عنده هو الموجود، كان لا بدّ للحاج من أن يضيف إلى طبعته الجديدة مقدّمة وقسماً تطبيقيّاً، يفصح فيه عن التزامه السياسيّ. (منشورات عويدات، بيروت، ١٩٥٨، ٢٢٧ صفحة).

موجز الفلسفة اللبنانيّة

هذا الكتاب الضخم، الذي يُعتبر تاريخاً للفكر في لبنان منذ الفينيقيّين حتى يومنا، إنّما هو من أهمّ المراجع التي رسّخت الفلسفة اللبنانيّة مادّة تُدرّس في الجامعات. وكان قد صدر بعنوان آخر هو معالم الفكر الإنسانيّ يختصر فيه الحاج مشروع موسوعة فلسفيّة لبنانيّة عربيّة. فالإلى المقدّمة التي يحدّد فيها معاني الفلسفة، يستعرض كلّ حقبة التاريخ اللبنانيّ بتيّاراتها الفكرية، وكلّ ما عرفته بلادنا من عطاءات منذ أيام ملكي صادق حتى كمال الحاج.

(مطابع الكريم الحديثة، جونية، لبنان، ١٩٧٤، ٩١٠ صفحات).

فلسفيّات

يتضمّن هذا الكتاب مجموعة دراسات حول الفلسفة واللغة والتربية والحدّات والإلحاد والفنّ والمرأة والتعليم. ويمكن اعتبارها بدايةً لتشكّل محاور فلسفته.

(دار الريحاني، بيروت، ١٩٥٦، ٣٠٠ صفحة).

الفكر الشرقيّ القديم: الأسطورة

تشكّل هذه المخطوطة المؤلّفة من ٢٣١ صفحة القسم الأوّل من الموسوعة الفلسفيّة التي كان يزعم على إعدادها ونشرها في اثني عشر مجلداً.

• ثانياً: في فلسفة اللغة

فلسفة اللغة

يشكّل هذا الكتاب الذي يتضمّن نظريّة الحاج في اللغة، أهمّ عطاءاته الفكرية منذ انطلاقة عام ١٩٤٥. فإلى اعتباره أنّ جوهرية اللغة (langage) تقوم على كونها غاية، يؤكّد أنّ وجوديتها تكمن في وجود اللسان (langue). وحيث إنّ لا فرق بين فُكْر وعَبْر، فلا يمكن أن يكون للإنسان إلا لغة - أمّ واحدة. وفي هذا الإطار يأتي رفضه للازدواجية. وفي هذا الإطار أيضاً، يندرج دفاعه عن اللغة العربية، لغتنا الأمّ.

(دار النشر للجامعيين، بيروت، ١٩٥٦؛ دار النهار للنشر، طبعة أولى، بيروت، ١٩٦٧؛ طبعة ثانية، ١٩٧٨، ٣١٢ صفحة).

دفاعاً عن اللغة العربية

في هذا الكتاب، وانطلاقاً من قناعته بأن لا فرق بين فُكْر وعَبْر، يشرع الحاج في الدفاع عن اللغة العربية، لغتنا - الأمّ، التي لها حقّ الصدارة على سواها في لبنان. وبعد أن حدّد الهدف من فلسفة اللغة، وبعد أن يميّز بين اللغة والدين، يؤكّد الحاج قيمة اللغة العربية وموقعها بين المبدأ والتطبيق، من دون أن يقلّل من أهميّة اللغات الأخرى التي تحلّ في المرتبة الثانية.

(منشورات عويدات، بيروت، ١٩٥٩، ١٦٠ صفحة).

• ثالثاً: في القومية والسياسة والدين

في القومية والإنسانية

في هذا الكتاب، يعتبر الحاج أنّ الإنسان كائنٌ مجتمعيّ، وأنّ المجتمع هو قاعدة الأمة، وبالتالي القومية التي حدّدها بعناصرها الأربعة، وهي الأرض والاقتصاد والتاريخ واللغة. وفي حين اعتبر أنّ الإنسانية غاية القومية، نفى أن تكون القومية مرحلة.

(منشورات عويدات، بيروت، ١٩٥٧، ١٤٣ صفحة).

القومية ليست مرحلة

في هذا الكتاب، واستكمالاً لما أورده في كتابه السابق في القومية والإنسانية، وانطلاقاً من مبدأ التطوّر، يعيد الحاج التأكيد أنّ قوميته هي إنسانية، وأنها ليست مرحلة. بهذا الكتاب يكون الحاج قد أنهى نظريته العامة أو بحسب تعبيره الطربوش الفلسفيّ.

(منشورات عويدات، بيروت، ١٩٥٩، ١٧٣ صفحة).

إنَّ بعض موضوعات هذا الكتاب، الذي يشكّل بداية مرحلة جديدة في مسار الحاج الفكريّ، والذي وضعه بتشجيع من الرئيس اللبنانيّ الأسبق الشيخ بشاره الخوري، صاحب حقائق لبنانيّة، كانت قدّمت بشكل محاضرات في أعقاب «ثورة ١٩٥٨»، ومنها الراهب في المعتزك، وقوميّة الراهب، والمسيحيّة دين ودولة. ففي حين يدافع الحاج في فلسفة الميثاق الوطنيّ أو الطائفية البناءة عن الطائفيّة التي هي تحقيقٌ للدين، منطلقاً من كون الإنسان كائناً دينياً، يؤكّد رفضه الإلحاد والعلمانيّة التي تفصل بين الدين والدولة، زاعماً بأنّ المسيحيّة هي كالإسلام دين ودولة. هكذا، فالكتاب، إلى كونه دفاعاً عن الميثاق الوطنيّ كصيغة للتلاقي بين المسيحيّة والإسلام، هو قاعدة نظريّة ومنطلق للقوميّة اللبنانيّة.

(مطبعة الرهبانيّة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٦١، ٢٦٨ صفحة).

في غرّة الحقيقة

هو «رسالة توضيحيّة إلى ميشال أسمر»، يبدّد بها الحاج «الإبهام الذي اكتنفه عند الغير»، هو الذي «لم يدرك أنّه فيلسوف إلّا بعد أن تفلسف». وذلك بعد سلسلة الانتقادات التي تعرّض لها إثر صدور كتابه فلسفة الميثاق الوطنيّ أو الطائفيّة البناءة. وقد اختصر للغاية تلك، في هذه الرسالة، نظريّاته كلّها، وفق إطار منهجيّ واضح، بدءاً باعتباره «الفلسفة مشروعاً سياسياً [...] والسياسة تحقيقاً فلسفياً»، وصولاً إلى المسيح، «الإله المتأنسن»، والذي هو «السماء وقد تأرّضت». وبين هاتين المعادلتين، يندرج، في السياق عينه، سلك منهجيّته، ونظريّاته في فلسفة اللغة وفلسفة القوميّة والقومية اللبنانيّة والأمة العربيّة ورفض الصهيونيّة ومزاعمها وأبعاد الإنسان الثلاثة.

(منشورات الندوة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٦٦، ٥٧ صفحة).

فلسفة كلّفنتي دمي

يتضمّن هذا الكتاب مقالات عشرين، كان الحاج قد نشرها بين ١٩٧٥ و١٩٧٦ في جريدة العمل البيروتية، خلال حرب السنتين في لبنان. وفي هذا الكتاب أطلق نداءه الشهير لإعداد طريق المسيح، ورأى أنّ «النصلايّة هي السبيل» لتحرير فلسطين.

(منشورات رابطة الفلسفة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٧٨، ١٠٧ صفحات).

حول فلسفة الصهيونيّة

هذا الكتاب هو مجموعة أحاديث إذاعيّة ومقالات كانت نُشرت في جريدة الحياة البيروتية بين ٢٣ آب و١٤ تشرين الأوّل، على إثر حرب الأيام الستة. وقد بيّن فيه الحاج خطر الصهيونيّة على لبنان من دون أن يميّز بينها وبين الديانة اليهوديّة.

(بيروت، ١٩٦٧، ١٦٧ صفحة).

أنشأ الحاج هذا الكتاب يستكمل فيه نقده للصهيونية المعادية للمسيح. وقد كتبه بالاشتراك مع عبدالله النجار الذي اغتيل بدوره، في منزله في بيت مري عام ١٩٧٦، خلال الحرب اللبنانية. (دار العودة، بيروت، ١٩٧٢، ٣٤٨ صفحة).

بكركي صخرة الخلاص

في هذا الكتاب الذي أُعدَّ بناءً على رغبة البطريرك المارونيّ مار بولس بطرس المعوشي، بطريرك أنطاكية وسائر المشرق، يدافع الحاج عن سيّد بكركي مظهراً الدور التاريخي الذي لعبه ويلعبه الموارنة بين شرق وغرب. وفي حين اعتبر أنّ المارونية، تلك المتجسّدة في بطريركية بكركي، جمعت بين الناحيتين الدينيّة والقوميّة، أكّد أنّها وحدها القادرة على أن ترفع صوتها باسم المسيحيّات الشرقيّة. إذ ذاك يتمّ التحالف بين إسلام متضامن ومسيحيّة موحّدة.

(مطابع الكريم الحديثة، جونية، لبنان، حزيران ١٩٧٣، ١١٩ صفحة).

وكان يسوع المسيح

هذا هو الكتاب الذي كان الحاج قد أشار إليه في رسالته إلى ميشال أسمر عام ١٩٦٥ في غرّة الحقيقة، معلناً أنّه سيختم به نظامه الفلسفيّ. في هذا الكتاب يتوجّه الحاج إلى تاوفيلوس، فيشهد للمسيح الذي أنقذه من ناموس التراب، قبل أن ينتقل ليروي أعماله الشافية ويردّد أقواله المريحة.

المسيحان والعصبيّة في الإسلام والصهيونية

أنشأه بالاشتراك مع هاني نصري. وهو كتابٌ يندرج في السياق عينه الذي وضع فيه الحاج دراساته السابقة عن الصراع بين المسيحية والصهيونية. والإسلام الذي جاء مصدّقاً للمسيح، يتمحور بدوره في خضمّ هذا الصراع.

(مطابع الكريم الحديثة، جونية، لبنان، كانون الثاني ١٩٧٣، ٢٠٣ صفحات).

• رابعاً: في الفلسفة الغربيّة

قيمة اللغة عند هنري برغسون (La valeur du langage chez Henri Bergson)

هذا الكتاب هو في الأساس أطروحته الجامعيّة لنيل شهادة الدكتوراه. يتميّز الحاج في طرحه لمعضلة اللغة عن هنري برغسون على الرغم من تأثّره الشديد به. فمن اعتباره أنّ اللغة معطىً بديهيّ، يؤكّد الحاج جدليّة اللغة والوجدان، وبالتالي أولويّة اللغة الأمّ وانتفاء مبدأ الازدواجيّة.

(منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٧١، ١٤٨ صفحة).

في هذا الكتاب المؤلف من جزأين، يستعرض الحاج مؤلفات الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون شارحاً ومعلّقاً.

(منشورات دار مكتبة الحياة، الجزء الأول، بيروت، ١٩٥٤، ٢٣٨ صفحة؛ الجزء الثاني، ١٩٥٥، ٢٣٦ صفحة).

مدخل إلى فلسفة ديكارت

في هذا الكتاب، يعرض الحاج ويناقش فلسفة ديكارت. وكان، إلى ذلك، قد ترجم التأملات الميتافيزيقية التي نشرت لاحقاً.

(منشورات دار مكتبة الحياة، طبعة أولى، بيروت، ١٩٥٤؛ منشورات عويدات، طبعة ثانية، بيروت، ١٩٦١، ١٩١ صفحة).

التأملات الميتافيزيقية لديكارت

ترجمة كتاب رينيه ديكارت (Les méditations métaphysiques)، هذا الكتاب هو ترجمة لكتاب ديكارت الذي عُني الحاج بفلسفته وتأثر بها.

(منشورات عويدات، طبعة أولى، بيروت، ١٩٦١؛ طبعة ثانية، بيروت، ١٩٧٧، ٢٣٨ صفحة).

الفصل السادس

بولس الخوري (١٩٢١ -) في تأصيل المحدودية الإنسانية

مشير باسيل عون

بولس الخوري فيلسوف لبناني وقف نفسه لخدمة الفلسفة منذ تفتّح وعيه، فسلخ معظم أوقاته في القراءة والبحث والتفكير والتأليف. وفي ما خلا التعليم، لم يظلم بأيّ ضرب من ضروب المسؤولية الأكاديمية أو الإدارية. عاش من أجل الفلسفة وفي ظلّها، منكفئاً عن ضوضاء العالم إلى صومعة الفكر الحرّ حتّى التحم وجوده التحاماً بالفلسفة. قد يكون من بين الفلاسفة اللبنانيين وأساتذة الفلسفة اللبنانيين اللامعين هو الوحيد الذي تماهى كيانُه كلّهُ هو والتفكير الفلسفيّ. وما عمق الإنتاج وغزارته سوى الدليل على أنّه تفرّغ تفرّغاً مطلقاً لهذه الصناعة الفكرية المضنية. ذلك أنّ تبتّله الطوعيّ وإعراضه عن مسؤوليّات الإدارة أتاحا له أن يتبحّر في معارف الفكر الفلسفيّ وأن يكتسب منها ما يؤهّله لبناء أنظمة فكرية متماسكة^(١).

هو من مواليد ديردغيا في جنوب لبنان (١٩٢١). درس الفلسفة واللاهوت في إكليريكية القديسة حنة (الصلاحية) في القدس قبل الاستقلال اللبناني. ومن ثمّ، نال في مدرسة الآداب العليا (ليون - بيروت) إجازة في الآداب (فلسفة) في العام ١٩٥٢. وحاز من بعدها شهادة دكتورا دولة في الآداب (فرع الاستشراق) من الجامعة الملكية في لايدن (هولندا) في العام ١٩٦٥. درّس الفلسفة في حقبات وجيزة متقطّعة في بضع من الجامعات اللبنانية، منها جامعة الروح القدس (الكسليك) في العامين ١٩٧٢ و١٩٧٣، وجامعة القديس يوسف (بيروت)، ومعهد القديس بولس للفلسفة

(١) هذا النصّ يوجز فلسفة بولس الخوري من غير أن يتناول تفاصيل النصوص التي كتبها الفيلسوف اللبناني في بناء أنظومته الفلسفية. وللأطلاع على خلفيات التوسّعات التي يتضمّنها النصّ وعلى جميع المستندات النصّية التي بُني عليها الشرح والتحليل، يمكن العودة إلى البحث الموسّع الشامل الذي أنشأته باللغة الفرنسية في فكر بولس الخوري والذي صدر في باريس عن دار لارماتان في العام ٢٠١٢. انظر: Mouchir B. Aoun, Une pensée arabe humaniste contemporaine: Paul Khoury et les promesses de l'incomplétude humaine (Paris: L'Harmattan, 2012).

واللاهوت (حريصاً). وله ما يربو على المئة مؤلف في فلسفة الخيبة، وفي الفكر العربي المعاصر، وفي المجادلة اللاهوتية بين المسيحيين والمسلمين (القرن الثامن - القرن الثاني عشر)، وفي مواضيع فلسفية ودينية واجتماعية شتى. له نظرية فلسفية خاصة في الاستفسار عن استحالة التطابق بين الواقع والمعنى، وفي إدراك مقصد الإنسان إلى المطلق، وفي استجلاء موقع العامل الثقافي في بناء الظاهرة الدينية، وفي تصور ثقافة عربية مؤاتية تكون عريضة الانتماء (الأصالة) وحديثة التطلّب (المعاصرة). ومع أنه ظلّ مغموراً في ما بين أهله في لبنان، إلا أن صيته العلمي ذاع في الأوساط العلمية الأوروبية، ولا سيّما الألمانية، بفضل ما نشره له في ألمانيا شقيقه، عالم الإسلاميات الشهير عادل تيودور الخوري، من أبحاث رفيعة المستوى في مسائل الحوار المسيحي الإسلامي.

بولس الخوري هو أيضاً من الرعيل اللبناني الأول الذي تحسّس في الخمسينيات من القرن العشرين ضرورة التفكير الفلسفي الرصين في نطاق الثقافة العربية. فأكبّ يستطلع أبعاد الصحوّة الفكرية العربية الخليقة بإنهاض الإنسان العربي من كبوته، وإعانتته على الإفصاح عن مكونات اختباره الإنساني في ما يتّصف به من فريدة وجودية. وإنّي لا أتورّع البتّة عن إدراج اسمه في قائمة كبار الفلاسفة العرب المعاصرين، ولئن أهتمته دوائر الفكر الفلسفي العربي المعاصر لأسباب شتى. منها أولاً ماضيه الدينيّ الإكليروسيّ الكهنوتيّ الكاثوليكيّ. ومنها ثانياً كتابته باللغة الفرنسيّة، علاوةً على بعض الكتابات المتأخّرة باللغة العربيّة. ومنها ثالثاً طبعه المتواضع المنحجب عن الأضواء. ومنها رابعاً إعراضه عن التعليم الجامعيّ المنتظم وتقلّله الدائم بين لبنان وفرنسا وألمانيا وإيطاليا وكندا، قبل أن تستعمره الشيخوخة ويقف على عتبة الوداع. والحقيقة أنّه اعتنى بمشاكل العالم العربيّ اعتناءً مباشراً، فأحصاها وحلّها، وأنشأ لها سياقاً معرفياً مؤاتياً، واقترح حلّاً عقلانياً لمعالجة أشدّ المعضلات إرباكاً للفكر العربيّ، غنيت بها معضلة التوفيق بين الأصالة (التراث) والحداثة.

أما المجتمع اللبناني، فعان تفتّح فكره واختمار رؤيته الفلسفية على مشارف الحرب الأهلية (١٩٧٥). فإذا به يحار في تصنيفه واستخدامه، على نحو ما جرت العادة في إبان الحرب اللبنانية في تصنيف المفكرين واستثمار فكرهم استثماراً أيديولوجياً. فهو فيلسوفٌ مسيحيّ النشأة، ولكنّه يساريّ المنزع، علمانيّ التوجّه، كونيّ الإنسانيّة. فلا الأوساط الثقافية المسيحية اليمينية تجرأت فاقبلته في معاهدها وجامعاتها، ولا الأوساط الثقافية الإسلامية، العروبية منها واليسارية، ارتضت أن تستضيفه خوفاً من المنحى النقديّ الجذريّ الذي تنطوي عليه كتاباته التي تفتضح جميع ضروب التسترّ الأيديولوجيّ في تناول مسائل القوميات والاشتراكيّات والإسلاميات. ومع ذلك، كان هو يُلهم في خفر عظيم واتّضاع مذهل كوكبةً من أساتذة الفلسفة والمفكرين والباحثين في العلوم الإنسانية يأتون إليه للاستشارة والاستنارة، فيحظون عنده بالضيافة الفكرية الراقية وبالاعتناء الشخصي الرقيق.

أولاً: الإسهام الفلسفيّ الأول: الاضطلاع الحصيف بمحدوديّة الوجود

تعتقد فلسفة بولس الخوري على تدبّر مسألة اختبار النقص الكيانيّ في الواقع الإنسانيّ. واستجلاءً للبناء الفلسفيّ الذي شيّده على أساس الاعتراف الرضيّ بمثل هذا النقص، أنشأ أربعةً من الأبحاث الفلسفيّة التي تتحرّى عن أسباب الخيبة وكيفيّاتها وأمثولاتها وإلهاماتها الممكنة في تسويغ الوجود الإنسانيّ. الكتب الثلاثة الأولى (الواقعة والمعنى^(٢)، الانسداد - المساءلة^(٣)، لعبة الحياة^(٤)) تضطلع بمسؤوليّة النظر الناقد في محدوديّة الوجود الإنسانيّ، فيما الكتاب الرابع (مسألة الإنسان^(٥)) يستخرج البنى التكوينيّة الأساسيّة للكائن الإنسانيّ (البنى الأنثروبولوجيّة)، وفاقاً لما تملّيه ضرورات وضعيّة المحدوديّة للصيقة بالوجود الإنسانيّ.

١ - المنهج التحليلي: السؤال المطرّد وتعليق الأحكام

يعتمد بولس الخوري منهج التقصّي النبیه لوقائع الاختبار الإنسانيّ، رافضاً كلّ ضروب الإسقاط الإبيستيمولوجيّ أو الأيديولوجي. فالواقع لا يأتي إليه الإنسان إلّا من صميم الاختبار الواقعيّ، أي من عمق المعايينة الذاتيّة للحدث: «لا يستطيع المرء أن يفكر من خارج النظرة الإنسانيّة، أو انطلاقاً من نظرة كائن غير إنسانيّ. لا يستطيع الإنسان أن يفكر من منظور المجموع الموضوعيّ للكون الذي قد يتألف هو منه، ولا من منظور إله قد يكون هو خليفته، فيكون بذلك متسامياً عليه»^(٦). غير أنّ المعايينة الذاتيّة الراضة للإسقاط لا يمكنها أن تنعتق من قانون الفرضيات والمسلمات والمعتمدات الأصليّة في الفكر. فما من تفكير إنسانيّ لا يستند إلى خلفيّة لغويّة متقدّمة، أو تحسّس إدراكيّ أوليّ، أو تصوّر معرفيّ سابق. هذه المقدمات تضع الفكر الإنسانيّ في موضع الانعطاب البنيويّ الأصليّ لأنّه فكرٌ مقيّد بما يتقدّم عليه من مُعتمدات أصليّة.

ومن ثمّ، فإنّ مثل هذا الفكر لا يجوز له ادّعاء القبض المنهجيّ على الواقع في جميع منبسطاته. وفضلاً عن انعطاب الفكر الأصليّ الذي يجعله في وضعيّة التلمّس الخفيّ، يتجلّى الواقع عينه في صورة التعقّد الأعظم الذي لا يملك الفكر أن يضبطه في إطار منهج متّسق. الواقع، بحسب بولس الخوري، عصيّ على الإمساك الممنهج: «هذه الحصريّة، وهذا التملّك الذاتيّ للحقيقة، هما من فعل صنّاع الأنساق (السيستيمات) التي هي، بحسب تعريفها، بناءاتٌ مغلقةٌ إغلاقاً يفصلها عن مواضيعها وعن المواضع التي تُحيل إليها. غير أنّ هذا الميل إلى إلغاء الآخر يمكن المرء أن يعثر عليه عند المناهضين للدوغمائيّة حين ينصبّون مذهبهم النسبيّ في هيئة عقيدة»^(٧). من ثمّ، تنقلب

Paul Khoury, Le Fait et le sens: Esquisse d'une philosophie de la déception, Ouverture Philosophique, 2^{ème} éd. (Paris: L'Harmattan, 2007). (٢)

Paul Khoury, Aporétique: Que sais-je?, 2^{ème} éd. (Paris: L'Harmattan, 2016). (٣)

Paul Khoury, Le Jeu de la vie: Méditations (Paris: L'Harmattan, 2014). (٤)

Paul Khoury, Le Problème de l'homme (sous presse). (٥)

Khoury, Aporétique: Que sais-je?, p. 31. (٦)

(٧) المصدر نفسه، ص ١٢.

العقيدة عدواناً على الواقع لأنها تحجر عليه في قالب نظري يُفقد له ليونته وقابليته للتكيف واستعداده للتطور. يستحجر النسق فتصلب شرايينه حين يتعالى على الواقع ويفرض عليه تصورات وأحكامه: «يمكن النسق أو العمارة الفكرية (السيستم) أن يكون كامل التماسك الداخلي وفي الوقت عينه فاقداً لصلة التناسب مع الواقع. يبدو بالأحرى أن الواقع يمكن أن تتصوره أنساق (سيستمات) مختلفة أو حتى متعارضة، ولكنها في ذاتها متماسكة كلها على حدّ السواء»^(٨). فإذا تساوت الأنساق والأنظومات والبناءات في قدرتها على التماسك الداخلي، وفي ادعائها القبض على الواقع، فيما الواقع عصي على الإمساك، فإنّ العقل ينبغي له أن يستدلّ على مقياس أو معيار أو رائز يزن به قيمة الأشياء والأحداث والكائنات التي تستوطن الواقع.

في هذا الموضع عينه يتجلّى منهج بولس الخوري النسبي التشكيكي في تناول معطيات الواقع وتأولها. فطالما أنّ الواقع هو على هذه الكثرة المتشابكة المعقدة، وطالما أنّ الأنساق هي في حدّ ذاتها بناءات نظرية قابلة للتماسك الذاتي، بمعزل عن استجابتها لمقتضيات التعقّد في الواقع، فإنّ قواعد الحكم على الأشياء يجب أن تظلّ مقترنة باختبارات الناس الذين يطلقون الأحكام. فالإنسان الحاكم على الأشياء يملك في ذاته أسباب التسويغ الذاتية لحكمه: «إنّ قيمة فعل يُفترض فيه أن يكون منبثقاً من إرادة الإنسان لا يمكن أن تُعتبر قيمة مثالية أو مطلقة. إنّ الفعل يكتسب قيمته على قدر ما يتوافق هو والقاعدة (norme) التي ينبغي لها أن تبحث عن أصل لها. فليس من قيمة، بل ثمة أفعال تقويم قيمتها من قيمة صنّاعها»^(٩). معنى هذا القول أنّ الواقع محايد في عمق قوامه، وأنّ الإنسان هو الذي ينسب إلى الواقع أحكام التقويم الذي يُجريه وفقاً لعناصر التحسّس الذاتي والاختبار الذاتي والحكم الذاتي. ولكلّ امرئ تحسّسه واختباره وحكمه. أمّا أفضل السبل لاجتناب التصارع المميت على الأشياء، فهو السعي إلى مساواة الحكم الذاتي وحكم الآخرين حتّى تكتسب من الليونة والتكيف ما يؤهلها للاستجابة الموقّعة لمتطلبات الزمن الراهن. لا بدّ، والحال هذه، من الاستعداد للتخلّي عن أوهام الضمانات التي تزيناها للعقل قدرته الفائقة على صياغة التصورات التي تروم ضبط الواقع وإراحة العقل القلق^(١٠).

لا شكّ في أنّ مثل هذا المنهج لم يسقط على بولس الخوري من علّ، بل أتاه من تحريّاته الحصيفة عن ثلاث عمارات فكرية تعتمد المساواة الجذرية وتعليق الأحكام، غيبُ بها أصحاب الشكّ من أهل الإغريق، وفنومولوجيا هوسرل، وأنطولوجيا هايدغر. من مذهب

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٠) «إنّ هذا العقل عينه الذي يرغب رغبة شديدة في الأمان لا يلبث إلّا أن يخاطر في مغامرة الفكر. وهو، على ما يبدو، إذ يعجز عن الفوز بهذا الأمان في عالم الإدراك وفي عالم التعقّل، يجتهد بواسطة مخياله في استعادة الأمان الذاتي من أجل أن يكون، أو من أجل أن يشعر بأنّه كائن. ولكنّه، في انتفاضة ثورته، يمكن أن يحدث له أن يشكّ في ضروب الأمان التي كان يطيّب له أن يتبها فيها. حينئذ يتحقّق بالنسبة إليه مسرى انتزاع الذات من الوهم، أي الانتقال من العقائدي إلى الانسداد الشكّ (aporétique)، ومن اليقين إلى القلق، أي من التوكيد إلى السؤال». انظر: المصدر نفسه، ص ٥.

الشك اليونانيّ استوقفه قول بيرزون في امتناع العقل عن المفاضلة بين الأمور. فالأحكام تتساوى في نسبتها، وما من معيار يفصل بينها إلّا مبايعة الفكر الذاتي لها عند منعطف القرار الوجوديّ الأقصى^(١١). في مدرسة هوسرل أدرك بولس الخوري أنّ الذات تؤثّر تأثيراً بالغاً في رسم هويّة الأشياء. فالذات الواعية هي التي تمنح الأشياء قوامها المعنويّ. وما الفكر (القصد العقليّ) سوى إنشاء الأشياء (المقصود العقليّ) في استطلاعٍ بنيه لتجلياتها. لذلك كانت الذات قوامةً على الأشياء تتعالى عليها وتنسج فيها خيوط تصوّراتها، وقد تنوّعت مسالكها بتنوّع مداناة الوعي للأشياء. والذات عند هوسرل هي الأمانة بالأحكام، أنّى اتّجهت مقاصدها. وهي لا تني تسائل الأشياء حتّى تُعتقها من سلاسلها القابضة عليها. بيد أنّ الإعتاق لا يُعفي الوعي من مغامرة الحكم الاستنباطي^(١٢). أمّا مساءلة هايدغر للكينونة، فقد فعلت فعلها في حمل بولس الخوري على الامتناع الصريح عن ادّعاء القبض على الكائنات المتناثرة في منفسحات الكون الريحب^(١٣). الكينونة التي تستدعي الكائن الإنسانّي وتستنهضه لرعايتها هي عينها تغدو في فكر بولس الخوري عنوان الرحابة اللامحدودة، والغنى الفائق الوصف، والانسياب المطلق الحرّة.

استناداً إلى مثل هذا المنهج، يدنو بولس الخوري من الوجود دنوًّا يبينه على أساس الإقرار بمحدودية الكائن البشري والاختبار البشري. ذلك أنَّ مسلّمات العقل الإنساني تقتضي الاعتراف بأن ما من حقيقة أو واقع إلّا وكان شيئاً إنسانياً لا يتعدّى أفق الإنسانيّات. فالأفق الإنسانيّ هو الأفق الأوحد الذي فيه تنخرط اختباراتُ الناس على أنواعها. غير أنَّ هذا الأفق بعينه ينطوي على بُعدين متلازمين، هما بُعد الواقع وبُعد المعنى. فالإنسان في ذاته يختبر انتماءه إلى الواقع كما ينبسط أمامه في قرائن الزمان والمكان، ويختبر أيضاً توقُّفاً إلى تجاوز هذا الواقع إلى المعنى الأقصى الذي يمكن أن يبلغ إليه في حدود انسلاكه في سياق الواقع عينه.

(١٢) انظر التناول الجريء الذي به مهّد هوسرل لتجديد فهم الشك الديكارتي: Edmund Husserl: Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie, Bibliothèque des Textes Philosophiques (Paris: Vrin, 1992), et Idées directrices pour une phénoménologie, trad. de l'allemand par Paul Ricoeur (Paris: Gallimard, 1985), et Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana 1, éd. par S. Strasser (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973).

معنى هذا الكلام أنَّ كلَّ إنسان يسعى إلى ما هو أفضل وإلى أن يكون للحياة مغزى ومعنى وقيمة، ممَّا يبرِّز لها وجودها. فالسعي إلى التجاوز هو السعي إلى الأفضل والأكمل. في هذا السعي يتجلى قوَّامُ المعنى الذي يُتيح للإنسان أن يعبر من حال إلى حال. فالسعي هو حراكٌ نحو الأكمل، والأكمل هو حالٌ من التجاوز المستمر لأنَّ الإنسان، في حدود واقعه، لا يمكنه أن يُنجز إنجازاً كاملاً للمعنى المطلق الذي يسعى إليه. علاوةً على ذلك، فإنَّ هذا الغير الذي يتجاوز الواقع، وهذا الأفضل الذي به يسعى الواقعُ الإنسانيُّ إلى الاكتمال، وهذا المعنى الذي يتجاوز الواقع إلى ما هو حقيقة الواقع في مطلق جوهره، هذا بعينه ليس غيراً كلياً، أو حقيقة مغايرة لحقيقة الكائن الإنساني، أو واقعاً آخر قائماً في عالم آخر. إنَّه، في بساطة التعبير، حقيقة الوجود وامتلأه الأغنى، وحقيقة الإنسان واكتماله الأقصى. ولذلك كان من الممكن أن يقال إنَّ الإنسان هو الواقع، وإنَّ المعنى الذي تكتمل الإنسانيَّة فيه هو الله. ومن ثَمَّ، فإنَّ الله يغدو هو معنى الإنسان الأقصى، يأتي الإنسان من داخل الإنسان، أي من باطن توقه المطَّرد إلى الاكتمال المطلق.

بيد أنَّ التوق لا يَعد الإنسان بفلاح عظيم لأنَّ المسافة مضيئة بين الواقع والمثال. فالإنسان ما إن يفوز بمنظِّره حتَّى تجتاحه نوبة أخرى من الرغبة التَّوافة إلى ما هو أبعد وأرفع. ومن مكتسب إلى مكتسب يدرك الإنسان أنَّه يروم أن يفوز بذاته كلّها في كمال قوامها. فالأغراض التي يمتلكها، والغايات التي يدركها، والإنجازات التي يحقِّقها لا يسعها أن تُطْفئ فيهِ ظمأ التوق إلى اكتمال القوام في الذات، أي إلى اكتمال كيانه مبنًى ومعنى. في كتاب الواقعة والمعنى يضع بولس الخوري الأساس الصلب لفلسفة الخيبة الكيانيَّة العظمى: «لا يمكن الواقع، وهو الذي يكون في الوقت عينه مناسباً وغير مناسب، أن يتحوَّل كلياً إلى شيء مناسب لانتظار الذات. فالمسافة لا تني قائمةً تفصل بين الذات وموضوعها. والحال أنَّ ما تبحث عنه الذات بواسطة ملاقاتها لموضوعها، إنَّما هو اكتمالها الخاص. فإذا كان الموضوع الوسيط بين الذات العاجزة والذات عينها المرمية إلى الأمام كذات تكتمل في كيانه بواسطة موضوع رغبته، إذا كان هذا الموضوع لا يني على مسافة منها، فهذا يعني في نهاية المطاف أنَّ الذات سوف تبقى على مسافة من ذاتها، ومن ثَمَّ من دون اكتمالٍ لكيانها»^(١٤). معنى هذا القول أنَّ الإنسان يسعى من غير أن يظفر، ويجتهد من غير أن يفوز، وينشط من غير أن ينال. في جميع الأحوال، يظنُّ هو أنَّ مبتغى انتظاراته قائمٌ في أغراض العالم الخارجي، فيما المبتغى الأوَّل والأخير هو كيانه الخاص، وقد اكتمل قوامه واتَّسقت أحواله واشتدَّت منعته: «إذا كنَّا في عوز إلى الأشياء أو إلى الآخرين، فهذا يعني أنَّنا في عوز أعمق نشوباً فينا إلى ذاتنا. [...] فالعوز الأساسي، ذاك الذي يُنشَب في أعماق الكائن الإنسانيِّ الخواء الأعظم، إنَّما هو العوز إلى أن يكون الإنسانُ هو ذاته في ملء كيانه. هو العوز إلى الكينونة»^(١٥). ذلك أنَّ الكينونة تجسّد أقصى تطلُّعات الرغبة الإنسانيَّة في التحقُّق. فالإنسان ينتقل من عوز إلى عوز. فيختبر حاجاته

الجسدية البيولوجية. ولا يلبث أن ينتقل إلى حاجاته النفسية والاجتماعية قبل أن يبلغ إلى اختبار حاجة الكينونة القصوى. في جميع هذه الاختبارات يدرك الإنسان أنه لا يستطيع أن يظفر بمبتغاه. فيظن أن الكينونة تنطوي على جميع ضروب التلبية لانتظاراته اليائسة.

غير أن ملء الاكتمال في الكينونة الذاتية لا يتيسر للإنسان في سياق وجوده التاريخي المطبوع بالمحدودية. فالإنسان يحده حدان، الزمانية والغيرية. وليس له أي نفوذ فاعل في تجاوز هذين الحدين. جل ما يستطيع فعله هو المواظبة على التوق إلى المعنى الأقصى لكيانه، ولكن من غير أن يدعي القدرة على تحقيقه: «لا يستوعب المرء كيف للمحدود أن يُغلق عليه في الحدود. ومن ناحية أخرى، فإن الواقعة هي ما سبق أن قام ههنا، فيما المعنى هو ما انتصب على الدوام في الأمام، ومعنى «في الأمام» هو ما انفك في تجاوز دائم لما هو قائم، وما امتنع عليه أن يقوم ههنا على الإطلاق. هناك، بلا شك، حركة تدفع بالواقعة إلى التطابق مع المعنى، وتدفع بالمعنى إلى أن يصبح واقعة. وهذا من جزاء كون الواقعة والمعنى يقومان كالبُعدين المنشئين للواقع أو الكيان الإنساني. ولكن بما أن المعنى هو تطلب وطاقة تجاوز تلتصق الواقع الإنساني وتدفع به إلى أصلاته، ويجب أن نضيف أيضاً أن مثل هذه الأصالة لا يمكن المرء أن يحددها، فإن المعنى هو بعينه غير قابل للتحديد. وبما أنه غير قابل للتحديد، فإنه يطفح فيفيض من جوانبه كلها. ثمة فائض من المعنى يستحيل تحقيقه. لذلك لا يمكن المرء أن يتحدث إلا عن حركة تتجه نحو تطابق الواقعة والمعنى، ولكن من دون التمتع بوهم البلوغ أبداً إلى إنجاز هذا التطابق، ومن ثم البلوغ أبداً، في ما يخص الكائن الإنساني، إلى حالة المطلق»^(١٦). من الواضح أن استحالة التطابق بين الواقعة والمعنى لا تبطل السعي إلى التجاوز، على أن يظل التجاوز منسلماً في سياق المحدودية. وطالما أن الإنسان لا يني يشعر برغبة ثابتة في تحقيق كيانه من غير أن يفوز بمثل هذا التحقيق الكامل، فإن ذلك يدل على ثبات حركة التوق فيه، لا على وجود للمطلق في خارج سياق الزمان والمكان. في هذا الموضع عينه ينبري بولس الخوري ليُقصي كل فرضيات البرهان العقلي على كينونة المطلق من خارج العلاقة الوثيقة الناشطة بين قصد التجاوز، أي امتناع الإنسان عن الاكتفاء بإنجازات كيانه الناقصة، ومقصد التجاوز، أي حركة التوق الدائم إلى تحقيق أكمل لكيانه.

رأس الكلام في هذا كله أن اختبار الخيبة في استحالة التطابق بين الواقع والمعنى هو الاختبار الجوهري الذي يمتحن الإنسان في صميم كيانه. وهو أيضاً الاختبار الذي منه تنبثق جميع ضروب التفكير الفلسفي^(١٧). فالفلسفة، بحسب بولس الخوري، هي اضطلاع حصيل وتمرّس صبور باختبار الخيبة الكيانية القصوى. فالإنسان يروم كمال كيانه، ولكنّه لا يقوى على إدراك هذا الكمال. وكلّ

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(١٧) «إن وصف معيش الخيبة يروم أن يُظهر أن اختبار الخيبة هو الصورة النموذجية الأولى لكل اختبار إنساني، أو للوجود الإنساني، وأنه، من ثم، الاختبار الأصلي التأسيسي» (المصدر نفسه، ص ٩ - ١٠).

بلوغ ينطوي على قدر صريح من النقصان والفقدان والافتقار. وهذه كلها دلائل سلبية على توقُّ أصيل إلى التجاوز المطَّرد.

٣ - لعبة الحياة في فلسفة الاعتراف الرضي

بعد أن يعاين بولس الخوري اختبار الخيبة كاختبار بنيويٍّ لصيق بالواقع الإنساني^(١٨)، يعود إلى مساءلة الحياة علَّه يعثر على جواب يرضيه. لكنَّه سرعان ما يكتشف أنَّه هو أيضاً خاضعٌ لاختبار الخيبة، إذ إنَّ جوابه الفلسفيَّ لن يقنعه ولن يقنع الآخرين. بيد أنَّه أبى الاكتفاء بالخيبة والانسداد واجتهد في استخراج معنى الحياة، فأنشأ يتأمَّل في الحياة: «هذه التأمَّلات إنَّما أعينها في امتداد التفكُّر الذي جمعه في عنواني الكاتبين السابقين: الواقعة والمعنى، والانسداد. في الكتاب الأوَّل، كنْتُ أعاين جميع الجهود التي يبذلها الكائن الإنسانيُّ من أجل اكتماله ومألَّها الإخفاق. الإنسان، ذلك الكائن غير المكتمل: واقعه ومعناه لا يتطابقان. أمام واقع الخيبة واللارضى، طفقت أطرح ما بدا لي كسؤال خاطئ: لِمَ الحال هي على ما هي عليه؟ فإذا بي أجيب إجابةً خاطئة: هكذا هي الحال. كان هذا اعترافاً بأمرٍ بديهيٍّ، وهو أنَّ ما من جواب من الأجوبة، وقد وُضعت بما هي عليه، كان في مستطاعه أن يجعل ميزان التصديق يرجح الانتصار له. فإذا بي أعاين نفسي أرَدُّ مع بيرون: ليس هذا بأفضل من ذاك، أو مع مونتاني: ماذا أعرف؟»^(١٩).

واضحٌ أنَّ بولس الخوري كان يروم المواظبة على التفكُّر، ولكن في مراعاةٍ صارمةٍ لأصول المحدوديَّة الإنسانية. وواضحٌ أيضاً أنَّ مراعاة هذه الأصول تستوجب مدانة الصمت. غير أنَّ الصمت يحبس الفكر في نسك الإمساك. لذلك لا بدَّ من قولةٍ أخيرةٍ يُنقذ بها الفيلسوفُ مقتضى التماسك المنطقيِّ في المسعى العقليِّ الإنساني: «ومع ذلك، سألتُ نفسي، وأنا مدفوعٌ إلى ذلك بحكم التمرُّس، أو العناد، شبه الطبيعيِّ، سائراً في ذلك سير كلِّ واحد منَّا: أوَّما من كلام يُقال بمثابة جواب عن السؤال المطروح: لِمَ الحال هي على ما هي عليه؟ فإذا بي أسلك السبيل الذي يتَّجه بي نحو لعبة الحياة. ولكن من دون أن أسترخي، مع ذلك، في يقين من عاين أنَّ الحياة ليست سوى لعبة. هي لعبةٌ قد جُرِّدت من أيِّ معنى آخر، أو تبرير آخر، سواها. أن يلعب المرءُ هو أن يحيا. وأن يحيا هو أن يلزم وجوده، ويغامر بحياته، أو يراهن باللعب على حياته»^(٢٠). إليك أقصى ما بلغ إليه فيلسوف الخيبة من تصوُّر عقلائيٍّ واقعيٍّ لمعنى الوجود. المعنى الوحيد هو الانخراط في الحياة انخراط اللاعب الملتزم لأنَّ الحياة لعبةٌ لها نواميسها وأحكامها، وليس فيها من سبب أصليٍّ غاية نهائية سوى ضرورة اللعب.

(١٨) يعتبر إيلي نجم، وهو من أصحاب الفهم العميق لفلسفة بولس الخوري، أنَّ الخيبة أوشكت أن تمسي ملكةً وجوديةً بنيويةً (Existential)، على غرار البنى الوجودية التي استخرجها هايدغر في كتابه الكينونة والزمن. انظر: إيلي نجم، «بولس الخوري» مجلَّة العربي (الكويت) (٢٠١٦).

(١٩) Khoury, Le Jeu de la vie: Méditations, p. 5.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٥.

بيد أنَّ القول باللعب جوهرًا للحياة لا يعني على الإطلاق أنَّ الإنسان ينبغي له أن يحيا في اللعب والانحطاط. ثمة موقفان يستخرجهما بولس الخوري من استحالة التطابق بين الواقع والمعنى ومن الحياة اللعبة فينا. إما موقف اليأس والتلهي بما تيسر من وسائل النسيان، وإما الأمل والانصرار للحياة وتعزيز طاقاتها في كل فرد من الأفراد وفي كل حقل من الحقول. في الفصل الذي يخصصه للنظر في شروط البقاء والاستمرار في الحياة^(٢١)، يستطلع دقائق الموقف الأول والموقف الثاني، ويخلص إلى اعتبار الاختيار الشخصي هو معيار الصحة في انتهاز هذا السبيل أو ذاك. وطالما أنَّ انتظار الإنسان لا يحققه إلا اكتمال ذاته، وطالما أنَّ الاكتمال الذاتي مستحيل، فإنَّ المسعى الوحيد الباقي هو الانخراط في اللعبة: «يبدو الوضع الإنساني على هذا النحو: لا يستطيع المرء أن يحقق كيانه ويبلغ اكتماله إلا بالبحث عن ذاته في العالم ومن خلال العالم. فالإنسان لا يمكنه أن يتصور نفسه ككائن غريب عن العالم. فهو جزء من العالم، وفي العالم يجب عليه أن يعثر على ذاته. ولكنّه، مع ذلك، لن يستطيع أن يعثر على حقيقة ذاته بتوقّفه عند أشياء العالم. وقد يكون عليه، على ما يبدو، أن يجتاز العالم لبحث عن ذاته في ما يتجاوز العالم. [...] من ناحية أخرى، البحث عن كمال الكيان يعني البلوغ إلى حالة الكائن الحرّ. ولكن أن يكون الإنسان حرّاً بالكامل يفترض فيه أن يكون وحيداً، منعقفاً من كل رابط، وبالتالي أن يكون كائناً مطلقاً. [...] ما من أحد يحيا وحيداً، إذ هناك جميع طلاب الحرّيّة الآخرون والمرشّحون لحالة المطلق. أمّا حالة المطلق، فينبغي للمرء، من ناحية أخرى، أن يُقيم فيها منذ البداية، لا أن يصير عليها. فالمرء لا يكون هو المطلق حين يجب عليه أن يصبح المطلق بالتدرّج على تراخي انسياب الزمن. ولذلك كانت الخيبة قائمة على واقع انعطاب العالم، وعلى كثرة الناس المرشّحين ليصبحوا هم المطلق، وعلى واقع الصيرورة في الزمن. ولذلك كان توقُّ الإنسان إلى أن يكون هو المطلق بمثابة الجنون. أفيسطيع الإنسان أن يبرأ من هذا الجنون؟ لكل واحد منا أن يداوي نفسه كما هو يرتأي»^(٢٢).

الانخراط في لعبة الحياة يحمي الإنسان من داء الجنون. فالمطلق لا يستسيغ منطق اللعب. إنّه مثال الأصالة والرصانة والصحة. أمّا اللعب، فهو القبول الرضيّ بما قسمته الحياة لنا من أفق السؤال المشرّع. من يلعب لا يدّعي الإمساك بالحقيقة المطلقة، حقيقة كينونته الذاتية وحقيقة العالم والآخرين؛ يكفيه أن يستنبط من الحياة قواعد اللعب التي تتيح له أن يلعب صحبة الآخرين، وتتيح للحياة أن تستمرّ على هذا اللعب. فلا يجوز، والحال هذه، أن يقارن الإنسان قواعد اللعب عند الشعوب والمجتمعات والثقافات، ويفاضل بينها، ويُسلّك بعضهما مسلّك الهيمنة على بعضها الآخر.

ينهي بولس الخوري كتاب لعبة الحياة باستنطاق تراثات البشريّة التي تستخرج من حكمتها الخواء الضارب في عمق الوجود. فيتنقّل بين الثقافات، وبين التراثات، وبين الأنظومات الفلسفيّة، يتحرّى في نصوصها عن إشارات الدلالة على انعطابيّة الوجود برّمته. وحين يحطّ عند أفلاطون،

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣١ - ٥٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٦.

يستكشفه عن معاني الظلال التي يعاينها أهل الكهف. فيذهب مذهباً أبعد منه، فيعاين الظلال في جميع الكائنات: «ولكنّ أفلاطون لا يذهب إلى حدود القول بأنّ سجناء الكهف أنفسهم ليسوا سوى ظلال»^(٣٣). خلاصة القول في هذا الإسهام الفلسفيّ الأوّل أنّ واقعيّة بولس الخوري تُملي عليه الاعتصام بإرباكات العقل، أو انسدادات المعرفة، أو ريبات الفكر. فهو لا يريد تحميل الواقع وجوهاً من التأويل المسرف في الإسقاط والتأييد القبليّ. جلّ مسعاه أن يُظهر اقتران حدود المعرفة العقليّة بحدود الوجود الإنسانيّ. أمّا مفارقة هذا الوجود العظمى، فهي أنّه يستमित في الاجتهاد البناء لأنظومات العقليّة الضابطة لمسرى الحياة، فيما الكائن الإنسانيّ لا يني يصطدم باستحالة البلوغ إلى اكتماله الكيانيّ.

ثانياً: الإسهام الفلسفيّ الثاني:

الاعتراف بالتسامي تجاوزاً مطّرداً إلى المعنى

استناداً إلى هذا التأصيل الفلسفيّ في تدبّر محدوديّة الإنسان، أكبّ بولس الخوري على التحريّ عن بنيان الأنظومة الدينيّة بما تنطوي عليه من اجتهاد شرعيّ لتجاوز محنة الخيبة الكيانيّة. ومع أنّه يتصدّى لهذه المسألة في مواضع شتّى من كتاباته، إلّا أنّ إسهامه في فلسفة الدين يتجلّى في أبحاث أنشأها لاستيضاح هويّة الاختبار الدينيّ، وتأوّل بنيته، وتدبّر عناصره. علاوةً على الكتاب الذي وضعه في مسألة الإنسان والذي يتطرّق فيه أيضاً إلى مسألة التسامي في بُعدها الأنثروبولوجيّ، أنشأ أربعةً من الأبحاث خصّصها للاعتناء بمسألة الدين واستجلاء طبيعة التحوّل الذي يطرأ على مسعى الإنسان في طلب المطلق (الدين والناس)^(٣٤)، الإسلام والمسيحيّة^(٣٥)، في الدين^(٣٦)، الدين في موضع المسألة^(٣٧).

١ - الأنظومة الثقافية

استيضاحاً لموقع الاختبار الدينيّ في الواقع الإنسانيّ، يعتمد بولس الخوري تصوّراً للثقافة يضعها في مصفّ الاشتمال على جميع اختبارات الإنسان الفرديّة والجماعيّة. فالثقافة هي مجموعةً مترابطةً متناسقةً من التصرّوات التي بها يستجلي الإنسان مقام الكائنات وماهيّتها والغاية من وجودها، ومقام الإنسان وموقعه في الكون ومصدره ومصيره. وتعبير آخر، تشتمل الثقافة على جميع مرافق الحياة الجماعيّة. وهي الحياة التي فيها يتجلّى نتاج النشاطات الإنسانيّة ويجري التعبير عنه،

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٣٤) Paul Khoury, La Religion et les hommes: Essais sur les dimensions anthropologiques de la religion (Beyrouth: [s. n.], 1984).

(٣٥) Paul Khoury, Islam et Christianisme: Dialogue religieux et défi de la modernité, 3^{ème} éd. (Paris: L'Harmattan, 2011).

(٣٦) بولس الخوري، في الدين: مقارنة أنثروبولوجيّة فلسفيّة (قيد الطبع).

(٣٧) Paul Khoury, La Religion en question: Pour un dialogue interreligieux et interculturel (sous presse).

وفيها أيضاً تتجلى القدرات والأبعاد التي يتقوم منها الكائن البشري. وفي نطاق الأنظمة الثقافية يتعين موقع الدين كتعبير عن طلب المطلق، مثله في ذلك كمثل سائر النشاطات الثقافية، ومنها العلم والتقنية والفن والأخلاق والحياة الاجتماعية. ولذلك كان الدين شيئاً ثقافياً منخرطاً في سياق محدودية الزمان والمكان، ومرتبباً بالاختبار التاريخي للكائن البشري التائق إلى معناه المطلق.

٢ - التمييز بين الفكر الديني والفكر الفلسفي

من المنطلقات الفكرية التي يعتمدها بولس الخوري القولُ بمرجعية العقل الإنساني في تحديد معنى المعرفة وحقيقتها، ومعنى العيش الإنساني وصلاحه. يُستدلُّ بهذا كله أنَّ العقل يُتيح للإنسان أن يعرف الموجودات في سياقها الثقافي النسبي، وأن يستنبط الطريقة المناسبة للعيش الصالح له ولمن يقتنع بطريقته من نظرائه البشر. ولذلك كان طلب الحكمة في المفهوم الفلسفي هو الفوز بالمعرفة العقلية الصحيحة للموجودات، والبلوغ إلى سبيل الصلاح في المعاشة الإنسانية. ويجدر التمييز بين طلب الحكمة في سياق التفكر العقلي المحض، وطلب الحكمة في سياق الاختبار الديني. ومع أنَّ الاختبارين العقلي والديني ينسلكان كلاهما في سياق الأنظمة الثقافية، فإنَّ للفكر الديني مقومات تختلف اختلافاً واضحاً عن مقومات الفكر الفلسفي.

فالفكر الديني فكرٌ كتابي تنزيلي لأنَّ الحقيقة لديه يكشفها الله في وحيه الإلهي. هو فكر شمولي لأنَّه ينطوي على تصوّر شامل للكون وللحياة وللمشيئة الإلهية يهيمن على سائر مجالات الاختبار الإنساني. وهو فكرٌ إيماني يقوم حصراً على التصديق بالوحي تصديقاً مشفوعاً باليقين المطلق^(٢٨). وهو فكرٌ تنزيهي لأنَّه ينزّه الله عن مدارك العقل البشري، ولو أنَّه يكشف بعضاً من الله، أي من مشيئة الله ورحمته للناس. وهو فكرٌ رمزي يلازم الذاتية والشعورية والخيال، ويجتهد في التعبير عن الباطن الروحي بعبارة تتجاوز مدلول المعنى الحسي الواقعي. وهو فكرٌ وجودي يضيف على المعتقدات شكلاً روائياً تُسرّد فيها الحوادث سرداً يظنُّ به أنَّها حوادث تاريخية ووقائع حقيقية.

أمَّا الفكر الفلسفي، فيستند إلى ما يمليه العقل من ضرورات المعاينة والتفحص والاختبار والاقتصار على حدود الزمان والمكان. هو لذلك فكرٌ أنطولوجي لأنَّ موضوعه هو الكينونة، أي حقيقة الأشياء، وليس النص الديني الذي يعتبره أهل الأديان نصّاً منزلاً معصوماً. وهو فكرٌ عقلاني لأنَّه يعترف اعترافاً صريحاً باستقلالية العقل، وصلاحيته الشاملة، وسيادته المطلقة على ذاته وعلى الوقائع التي يخضعها لمنطق عمله الخاص. وهو فكرٌ نقدي لأنَّه يتوسل بالسؤال والامتحان

(٢٨) لا يستطيع الإنسان أن يصدّق صحة الوحي إلّا حين يبادر الله فيكشف له عن ذاته: «كيف يمكن التثبت من الوحي؟ أيُّ كتاب هو الكتاب الموحى به؟ من هو نبي؟ أيُّ إنسان هو الله؟ بما أنَّ الوحي هو شيء فائق الطبيعة، فالمرء لا يستطيع أن يتثبت منه لا بواسطة الحواس، ولا بواسطة العقل الطبيعي، ولا بمجرد مشيئة بشرية، بل بأعين الإيمان، وهو المعنى الإلهي الذي يهبه الله عينه للإنسان حين يبادر هو إلى الكشف عن ذاته له». انظر: Khoury, La Religion et les hommes: Essais sur les dimensions anthropologiques de la religion, p. 167.

والتحرّي، والتشكيك المنهجي، وطلب الدليل والبرهان. وهو فكرٌ استدلالِيٌّ لأنَّ منهجه الأوحد يقوم على البحث الذي لا يرضى بالكشف البديهيّ الحدسيّ الوجدانيّ الفرديّ. فالعقل مشتركٌ بين الناس، فيما الحدس مقتصرٌ على اختبارات الباطن الذاتيّ.

ومع أنَّ الفكر الفلسفيّ يتميّز بهذه الخصائص، فإنّه سعى سعيّاً دائماً إلى استجلاء هويّة المطلق أو الله في اختبارات الإنسان للمعنى الأقصى للوجود. وتنوّعت سبُل المقاربة بتنوّع الأنظومات الفلسفيّة. فأنبرى بعض الفلاسفة يتصوّرون الله متميّزاً من الكون (أفلاطون وأرسطو)، وأصرّ بعضهم الآخر على تصوّره مقترباً بسرّ الكون (الرواقية، أفلوطين، سينيوزا، هيغل)، فيما ارتأى آخرون أن يتصوّروه روحاً وقيماً وضامناً للأخلاقيّة الإنسانيّة الرفيعة (ديكارت، كانط). وإذا ما قارن المرء مقاربات الفكر الدينيّ بمقاربات الفكر الفلسفيّ، أدرك وجوهاً للاختلاف وجوهاً للتقارب في تصوّر مسائل الإيمان والدين. ثمة مستويان من المقارنة يُتيحان استخراج مواطن الاختلاف والتقارب. المستوى الأوّل هو مستوى المنهج حيث الفكر الفلسفيّ يعتمد العقل، فيما الفكر الدينيّ يؤثّر الاستناد إلى سلطة الوحي. واعتماد العقل يستتلي استخدام المفهوم في الفكر الفلسفيّ، طلباً لمعرفة الموجودات على حقيقتها الموضوعيّة المجردة، عوضاً من اللجوء إلى الأسطورة في الفكر الدينيّ. علاوةً على ذلك، فإنّ الفكر الفلسفيّ يُجري النقد في كلّ المعارف، بينما الفكر الدينيّ يعتصم بالعقيدة مرجعاً للتمييز والحكم على الأشياء والوقائع.

هذا في المنهج. أمّا في المستوى الثاني: الموضوع أو وجهات النظر؛ فإنّ الفكر الفلسفيّ يبحث عن الكائن، أي عن حقيقة الأشياء للصيقة بالوجود، فيما الفكر الدينيّ يبحث عن خلاص الإنسان. ولذلك كانت الحقيقة في الفلسفة، حقيقة الكينونة وحقيقة الأشياء، هي عماد البحث ومناط الفكر، فيما أثر الفكر الديني السعي الوجودي إلى الأصالة، أصالة الوجود والحياة والمعنى. في كلتا الحالتين، فإنّ الإنسان هو هو، مهما تنوّعت مقارباته للمعنى المطلق. الإنسان هو الأساس في كلّ شيء. وما البحث عن المعنى سوى السعي إلى ملء الكيان، وكمال الوجود، وذروة الإنسانيّة. وهذا المسعى ما انفك يختبر الخيبة القصوى على تنوّع مطالبه.

٣ - التفسير الأنثروبولوجي لعناصر الدين

لما كان الإنسان هو محور الكون والوجود، وصاحب المسعى إلى الاكتمال في حركة من التجاوز الدائم لإنسانيّته المتحقّقة في التاريخ، فإنّ اختباره الفردية والجماعية تصبّ كلّها في مجرى السعي المطرد إلى مثل هذا الاكتمال. غنيّ عن القول أنّ مثل هذا الاكتمال لا يبلغ إليه الإنسان على الإطلاق. ذلك أنّ المعنى يتجاوز على الدوام ما ينجزه الإنسان من إنسانيّته المشرّعة على آفاق المطلق. بناءً على هذا تصوّر، يؤثّر بولس الخوري الإعراض عن محتين عظيمتين في تصوّر طبيعة الاختبار الإيمانيّ. وهو الاختبار الذي به يسعى الإنسان إلى تحقيق معنى وجوده الإنسانيّ في عمق أبعاده. المحنة الأولى هي محنة تصوّر اللاهوتانيّ الذي يجعل الله، بما هو

كائنٌ التعالي والتسامي، مهيمناً هيمنةً مطلقةً على مصائر الكون والوجود؛ أما المحنة الثانية، فهي محنة التصوّر الإنساني الذي يجعل الإنسان، بما هو سيّد الكون، كائناً مطلقاً في حدود وضعيته التاريخية الحتمية^(٢٩). فالمحتان تسيّتان إلى حقيقة إنسانية هي من أعظم الحقائق، ألا وهي حقيقة الاستقلال الكيانيّ الإنساني، وحقيقة المحدودية الإنسانية التاريخية. ذلك أنّ محنة التصوّر اللاهوتيّ تسيء إلى الإنسان لأنها تنكر حقيقة الاستقلال الكيانيّ، فيما محنة التصوّر الإنسانيّ تسيء إلى الإنسان لأنها تنكر حقيقة المحدودية الإنسانية التاريخية. من ثمّ، يقترح بولس الخوري سبيلاً آخر، هو سبيل التصوّر الأنثروبولوجي حيث يظهر الإنسان كائناً قابلاً للتجاوز الدائم، ومراعياً للمحدودية اللصيقة بكيونته.

استناداً إلى مثل هذا التصوّر الأنثروبولوجي، يتناول بولس الخوري مسألة الدين. فيعتبر أنّه أنظومة ثقافية بها يُفصح الإنسان عن سعيه إلى المطلق المنطلق من حركة التجاوز اللصيقة بكيونته التاريخية. فالإنسان هو من صلب طبيعته كائنٌ التوق إلى ما يتجاوزه من إمكانات التحقق المقبلة إلى الوجود. بناءً عليه، كانت الأديان هي التعبير الأنسب عن تصوّر علاقة الإنسان بما يتجاوزه من إمكانات. وإذا ما نظر المرء إلى بنية الأديان التوحيدية التي انفردت عن غيرها من الأديان بالتعبير الرمزيّ المكثّف عن هذه العلاقة، فإنّه يعاين ضمّةً من المعطيات أو العناصر البنيوية التي تتكوّن منها الأنظومة الدينية، غنيّةً بها الإيمان، والله أو المطلق، والوحي، والخلاص.

أ - الإيمان

ليس الإيمان تسليماً للإرادة الإلهية، بل هو قرار إنسانيّ إراديّ يدفع الوجود نحو معناه النهائي. هو اجتهدٌ دوّجٌ في تحقيق إنسانية الإنسان من خلال طلب المعنى المطلق للإنسان. من ثمّ، يمكن القول بأنّ الإيمان هو السعي إلى أصالة الوجود وطلب المطلق. ينطوي هذا السعي على طاقة أو ديناميّة تدفع بالإنسان إلى ما هو أبعد من ذاته. لذلك كانت حركة التخطّي أو حركة الارتقاء أو التعالي هي الحركة التي تعبّر أفضل تعبير عن حقيقة الإيمان. من الواضح أنّ هذه الحركة هي من صلب كيونة الإنسان التاريخية^(٣٠). وعليه، فإنّ الإيمان، بما هو اختبار بشريّ، ليس غريباً عن القوى الحيّة التي يتكوّن منها الكائن البشريّ، بل هو تجميع هذه الطاقات والارتقاء بها. وهذا ما يقال له التجاوز والتعالي. وبما أنّ الإنسان يملك من الحركة ما يجعله يسير دوماً نحو ما هو أبعد من ذاته، وأبعد من إنجازات التاريخ، كان من الممكن أن يفترض المرء حالةً من الفراغ الوجودي، أو النقص الكينونيّ، ينتاب الإنسان ويدفعه إلى ملء الفراغ وإكمال النقص.

Khoury, Islam et Christianisme: Dialogue religieux et défi de la modernité, p. 19.

(٢٩)

(٣٠) «ما من واقع موضوعي قائم في خارج الكون. وبالنسبة إلى الإنسان، ما من واقع لا يكون، في وجه من وجوهه، واقعاً إنسانياً»

(المصدر نفسه، ص ٥٦).

بحسب طبيعة الحركة التجاوزية الارتقائية، فإن الحقيقة التي ينشدها الإنسان في الخبرة الإيمانية هي، من صلب طبيعتها، حقيقة وجودية تعني أصالة الكائن البشري. والأصالة تدلّ على تجلّي الذات المثالية للإنسان في واقعه التاريخي المحسوس. وبما أنّ الحقيقة ليست غيبية مجردة، كفّ الدين عن أن يكون اعتقاداً وتسليماً بحقائق غيبية. فالحقيقة هي من عالم الوجود، ولذلك يعني الاعتقاد الإيماني أنّ الإنسان يؤمن بسعيه المطرد إلى تحقّق إنسانيته، على مثال الحقيقة الإنسانية الآتية إليه على الدوام من أفق التجاوز الناشب في منفسح الوجود التاريخي الأوحّد. ذلك أنّ الوجود التاريخي هو وحده موضع اختبارات التجاوز الإنسانية المتنوعة. وما من موضع آخر خارج عن التاريخ يمكن الإنسان أن يبسط فيه اختبارات التجاوز تدفعه إلى طلب المطلق.

تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ الغاية التي تستقطبها ديناميّة الإيمان يمكن تسميتها توحيد الكائن البشري. فالاختبار الإيماني غايته القصوى أن يتوحد الكائن البشري في جميع عناصر كينونته، أي في اقتران واقعه بمعناه. فالوحدة شرط الوجود، ومرادفٌ للملء والاكتمال. وهو بعينه ما يمكن أن نسميه أصالة أو حقيقة أو خلاصاً. أمّا الدافع لهذا الإيمان، فهو ما يسمّى في اللغة الدينية بالخلاص، أي الأصالة وملء الكيان، والتحقّق التام للمثال الإنساني. وهو المثال الذي يستدعي الإنسان من موقع المستقبل، لا من موقع الماضي أو الحاضر، إذ إنّ المثال الآتي إليه دوماً من أفق التجاوز، أي من المستقبل عليه من اختبارات الأصالة الحقّة التي بها تتحقّق حقيقة الإنسان.

لما كان الأمر على هذه الحال، كان الإيمان من الثوابت البشرية، وكان هو ما يحرك الأشخاص والشعوب. ذلك أنّ الإيمان خاصّةً لصيقةً بكيونة الإنسان، يميّز بها لأنّه هو وحده من بين الكائنات يطلب من تلقاء نفسه المطلق. وإذا ما أراد المرء أن يعرف هذا المطلق، كان في مكنته أن يقول فيه إنّ الشيء الذي يبدو غامضاً متباعداً، لا سبيل إلى إدراكه، مع أنّه في غاية الضرورة. فالإيمان هو رغبة في الله، أي قصد المطلق وطلب المطلق. فهو توق الإنسان إلى الاكتمال الكيانيّ الأشمل.

ب - المطلق أو الله

أمّا المطلق، فليس هو موضوعاً، أي ليس هو قائماً بإزاء ذات الإنسان وخارج الإنسان. فالمطلق هو ذات الكائن الإنساني، ناشب في قلب كلّ كائن لأنّه هو حقيقة الإنسان القصوى، وبُعد العمق في الإنسان، وأقصى ما يمكن أن ينشغل به هذا الكائن^(٣١). ولكنّ نشوب المطلق في عمق الكائن الإنساني لا يعني أنّه يتماهى هو وحاضر الكائن الإنساني الواقع. فالمطلق هو حقيقة الإنسان أو فكرته المثالية أو معناه الأقصى الذي يتجاوزه على الدوام. وإذا ما أطلق الناس اسم الله على المطلق، ظلّ المطلق على هذا المقام اللصيق بكيونة الإنسان، ولكن على تجاوز دائم لواقع

(٣١) «إنّ التأويل الأنثروبولوجي لا يُلغي الله، ولا يجعله موضوعاً من المواضيع، بل يعتمد كمعنى» (المصدر نفسه، ص ١٩٦).

الإنسان. ولذلك أمكن القول إن الإقرار بالمطلق أو بالله كحقيقة تتعالى على واقع الإنسان لا يعني الاعتراف بوجود المطلق أو لله ككائن أو كشيء متميز بالمطلق من الكائنات والأشياء.

معنى هذا القول أن وجود الله الحقيقي وتعاليه لا يمنعان العقل من أن يقول فيه إنه، في داخل الإنسان، حقيقته ومعناه، أي إنه اقتضاء مطلق وطاقته تتخطى الحدود وتدفع بالإنسان نحو المطلق. بحسب هذا المعنى، كان الله هو الأساس والقدرة على الوجود، وملء الوجود وفيضه. ومع ذلك، ينبغي التذكير بأن الله ليس كائناً أو شخصاً، أو وجوداً متميزاً من الإنسان، بل هو مقصد التجاوز المطلق الذي يختبره الإنسان في ذاته حين يسعى إلى تحقيق كيانه. وهو المعنى الأقصى للإنسان لا يبلغه الإنسان على الإطلاق لأنه الحقيقة القصوى. قد يكون من الأنسب وصف الله بالطاقة الناشطة في قلب العالم الإنساني. إلا أن شرط الشروط في استقامة مثل هذه الأوصاف تنزيه الله عن معاني الموضوعية الزمانية والمكانية. فالتعالی ليس مرادفاً للشئانية الكيانية المنفصلة عن الواقع الإنساني. التعالي وظيفة في التجاوز وطاقته على التخطي^(٣٢). وهذا كله إنما يدل على انطلاقة دينامية ناشبة في عمق الكينونة الإنسانية ترمي إلى تحقيق أصالة الكيان البشري. ومن ثم، يغدو التعالي مرادفاً لما يدعى اقتضاء الوجود أو طاقة الوجود العاملة أبداً في أعماق الوجود الإنساني لأجل تأصيله.

رأس الكلام في هذا كله أن الله هو معنى الكيان الإنساني^(٣٣)، أي اقتضاء تجاوز الواقع البشري، وطاقته وثأبه تتيح هذا التجاوز في سبيل الاجتهاد المستمر نحو تطابق الواقع والمعنى بحيث يبلغ الكائن البشري ملء كيانه وحقيقته، أي اكتماله الأرفع. يصح في المطلق أو في الله أو في التعالي الإلهي ما يصح في المعنى. فالمعنى هو كالقيمة المثالية، موجودٌ وغير موجود في الوقت عينه. هو موجود لأنه الدافع إلى الفعل، وهو غير موجود لأن القيمة المثالية يستحيل تحقيقها على وجه التطابق والكمال. فهو غير موجود لأنه يمتنع بلوغه بالتمام والتطابق الكامل معه. وإذا ما استعان المرء بمقولات اللاهوت المسيحي، وجد أن التراث المسيحي يستخدم عبارة المسيح ليعبر عن تطابق الواقع والمعنى، أو حضور الله الكامل في الإنسان. لذا كان المسيح كناية دينية، ونموذجاً للإنسان الذي تحول بالكثية إلى أصلته من جزاء اتحاده بالإله الداخلي. جرياً على هذا النهج

(٣٢) «يجب إثبات واقع الله، ولكن من دون أن يتصور المرء هذا الواقع على مثال وقائع العالم الخارجي الموضوعية. لا يجوز للمرء أن يدرك التسامي الإلهي كشيء، بل كوظيفة. وعليه، يمكن أن يقال في الله إنه أساس الإنسان ومعناه، ينشأ في قلب الإنسان ويفعل في صميم الواقع الإنساني كطلب وكطاقة مطلقة تدفع بالإنسان نحو أصلته، أي نحو حقيقته وملء كيانه. على هذا النحو، يغدو الإيمان هو الاختبار الإنساني الأرفع، اختبار حركة النزوع نحو الأصالة الإنسانية». انظر: Paul Khoury, Monde arabe et mutation socioculturelle: Problématique de la sécularisation et de la révolution culturelle, «Deux Mondes» (Baden, Württemberg: Edingen Neckarhausen, 2000), p. 11.

(٣٣) «تصورُ الله كمعنى يعني أن يؤكد المرء أن الله قائم في صميم الوحي، ولكن ليس كمن يوحى للإنسان، بل بالأحرى كمن يوحى به. فالله ليس هو الذي يوحى لنا بالمعتقدات والشرائع. فوصف الله على هذا النحو إنما هو سقوط في شبك المغالاة الأنطولوجية حيث ينسب المرء إلى الله، بواسطة دليل الإيمان ما تظهره الوقائع بأنه من فعل الإنسان». انظر: Khoury, La Religion et les hommes: Essais sur les dimensions anthropologiques de la religion, p. 169.

التأويلي، كان من الضروري أن يقوم معنى المسيح، ولو في صيغ مختلفة، في أي اختبار ديني أصيل. غير أن هذه الشمولية في صلاحية الاختبار والتعبير لا تستقيم إلا إذا ميز الإنسان بين يسوع الناصري، بما هو شخص تاريخي، والمسيح بما هو معنى ووظيفة دينية أساسية. ويقتضي هذا النهج التأويلي الجديد أن يُصار إلى النظر النقدي الجذري في مسألة الوحي الإلهي وعصمة الكتب المقدسة.

ج - الوحي

ليس الوحي تنزيلاً أو كشفاً إلهياً لحقائق يُعتقد أنها تفوق الطبيعة. الوحي انكشافٌ لحقائق الأشياء والوجود في صميم حركة التاريخ التي تسعى إلى تجاوز الواقع إلى المعنى الأقصى. هو عملية تجلّي المعنى في قلب الواقع البشري، بحيث يتحوّل هذا الواقع من جِراء انتقاله من العُش إلى المعنى، فيصير كأنّ الله ساكنٌ فيه كما في محلّ حضوره، وبحيث يصير الوجود البشري كما التاريخ البشري هو الذي يوحى بالله، بقدر ما يُظهر الله ويعبّر عنه ويحقّقه بما هو معناه النهائي. حين ينقلب الوحي انكشافاً لحقيقة الأصالة الثاقبة إلى تحقّقها في عمق الكائن الإنساني، يصير الله هو الموحى به عوضاً من أن يكون هو الموحى، أي صاحب المبادرة إلى كشف الحقائق الغيبية التي تتجاوز حدود الواقع الإنساني^(٣٤). ذلك أنّ الله، بما هو المعنى في قلب الكيان البشري، يتجلّى كلّما تحقّق في الواقع البشري، وكلّما بلغ الإنسان إلى حقيقة أصالته القصوى. لذلك غدا الوجود البشري هو ظهور الله. ولذلك أيضاً كان هذا التحقّق لله هو معنى الخلاص الذي ينشده الإنسان في صلب توفّه إلى الاكتمال الكياني.

د - الخلاص

استناداً إلى تعريف الإيمان والمطلق والوحي، يمكن استخلاص المعنى الأنسب لمقولة الخلاص التي تستخدمها الأنظومات الدينية التوحيدية، ولا سيما الأنظومة المسيحية. فالخلاص ليس هدايةً أو اعتقاداً من الخطيئة أو تألّهاً أو اتحاداً بالله، بل هو تحقّق لإنسانية الإنسان في نطاق محدودية الوجود التاريخي الزمني والمكاني^(٣٥). المراد هو القول بأنّ الخلاص ليس مكافأةً يتفصّل بها الله على الإنسان، بل هو التحرّر من الحتميات التي تتحكّم بواقعه. فمتى التقى واقع الإنسان ومعناه فتوافقا، اكتمل الكيان البشري، وكان الخلاص هذا الاكتمال بالذات. بناءً على هذه المقاربة، أمكن القول بأنّ الخلاص هو بلوغ الأصالة، وتحقيق حقيقة الكائن، وتطابق الإشارة مع معناها الأقصى. فالخلاص هو الله ذاته متى تجلّى وتحقّق في وجود الناس وتاريخهم. والخلاص هو

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٣٥)

في الوقت عينه الإنسان ذاته متى صار إنساناً بالملء، أي متى تأله أو، على الأقل، متى كان مؤمناً وشاهداً لحضور الله في عمق كيانه.

هـ - الدين

حين نتعقد هذه العناصر الثقافية الأساسية في أنظمة متسقة، تنشأ للدين هويته الفريدة التي تجعله ظاهرة تاريخية، وتركيبية ثقافية خاضعة للتحليل والتعليل. وتتضح معالم هذه الأنظمة الثقافية على قدر ما يتجلى القوام التاريخي الثقافي في كل عنصر من هذه العناصر. استناداً إلى طبيعة هذه العناصر التاريخية، ينبغي الاعتراف بأن الدين، بما هو أنظمة ثقافية، ليس مُنزلاً بل هو من صنع الناس. لذلك تختلف أشكاله باختلاف الشعوب وثقافتها. هو أنظمة التعابير الثقافية المتنوعة عن الإيمان.

من ثم، فإن المنطق التاريخي يقتضي الاعتراف بأن الدين هو وسيلة ثقافية صالحة للتعبير عن طلب المطلق. وهو كغيره من المجالات الثقافية يتميز بقيمة أصلية تستقطب حركته، وبنشاط فردي وجماعي يظهره ويحققه في صلب التاريخ. والمجالات الثقافية شتى، منها مجال التقنية (نشاطه الإنتاج، وقيمه الاستقطابية المنفعة)، ومجال الفن (نشاطه الإبداع، وقيمه الاستقطابية الجمال)، ومجال العلم (نشاطه المعرفة، وقيمه الاستقطابية الحقيقة)، ومجال الأخلاق (نشاطه السلوك، وقيمه الاستقطابية الخير)، ومجال المجتمع (نشاطه المعية الإنسانية، وقيمه الاستقطابية الإنسان الآخر). أما الدين، فهو المجال الثقافي الذي تستقطبه قيمة الله أو الكائن الأسمى أو المطلق والذي يتجلى ويتحقق في نشاط فردي وجماعي يُفصح عنه الإيمان أو الاعتقاد أو الأصالة.

ولما كان من الطبيعي أن يخطر الدين كأنظمة ثقافية في بنية التعبير التاريخي عن كينونة الإنسان، أضى الدين أو الأنظمة الدينية أمراً نسبياً^(٣٦). فانتقلت صفة المطلقية من الأنظمة الدينية إلى جوهر الدين، أي الإيمان بالله. فالله هو المطلق، لا الدين. والإيمان بالله هو طلب المطلق الناشب في عمق الكينونة الإنسانية. بيد أن الأديان ما انفكت تدعي العصمة والإمساك بجوهر الدين. فما تهياً لها أن تتحرر من هيمنة الأنظمة والمؤسسة والحرف. وحين ينقلب الجوهر أو الروح سجين الحرف على هذا النحو، يتحصن الناس في داخل أسوار أنظومتهم الدينية، وفي داخل جماعاتهم الدينية، فلا يتورعون عن احتكار الحق واحتكار الصحة المطلقة في الدين.

قد يظن الناس أن الدين هو عنصر أساسي مكوّن للهوية الإنسانية. مستند هذا الظن أن الدين يُعنى بالمعنى الأقصى للوجود. غير أن الأصح هو القول بأن للدين حكماً مميزاً ضمن دوائر الأعمال الثقافية التي ينشط فيها الإنسان. بمقتضى هذا الحكم المميز، يدعي الدين الحق بالتسلط تسلطاً توتاليتارياً على مجمل الحياة البشرية. حقيقة الأمر أن الدين ليس هو التعبير الوحيد عن

(٣٦) يعتبر بولس الخوري أن الدين كظاهرة تاريخية وأنظمة ثقافية ليس منبثقاً من وحي إلهي. انظر: Khoury, Islam et Christianisme: Dialogue religieux et défi de la modernité, p. 51.

الإيمان، ولا هو التعبير المميز عن الإيمان. فالدين، بحسب بولس الخوري، قد يكون شيئاً من ماضي الثقافة بحيث عاد الناس لا يُعَتَّون به في الزمن الحاضر. فالأديان، كالثقافات، زائلةٌ. أمّا إذا أراد الدين أن يظلَّ حيّاً في واقع الثقافة الإنسانية الحاضرة، كان عليه أن يكون شاهداً للمعنى، ومحلّاً لتجليه، وتجسيدا لخبرة الإيمان الحية التي ينهض إليها إنسانُ اليوم، بمقتضى ما يُملِي عليه وعيه العلمي الموضوعي بالأشياء وبنسبيتها، وبمحدودية الوجود الإنساني. فالناس يمكنهم اليوم أن يؤمنوا على طريقتهم الجديدة، وذلك من غير أن ينسلخوا في أنظمة دينية، ومن غير أن يخضعوا لمقولات الميتافيزيقا اللاهوتية الوسيطية، ومن غير أن يمارسوا شعائر الطقوس الموروثة عن الحضارات القديمة البائدة، ومن غير أن يتصوّروا الله في صورة الكائن الخارجي القائم في مقابل كينونتهم الذاتية. ومن ثم، فلقد يُعبّر الإنسان عن إيمانه الحي في الفن، أو في الفكر، أو في الممارسة السياسية الصافية.

٤ - السبيل الأنسب للتحاور البناء بين الأديان

إذا اتَّفَقَ الناسُ على هذه المسلّمات الثقافية، أصبح الدين أمراً تاريخياً ثقافياً نسبياً. فهو أنظمةٌ ثقافيّةٌ اجتماعيّةٌ تعبّر عن إيمان الناس وتختلف باختلاف الجماعات والثقافات والأوضاع. ولما ثبت أن الأرض تسكنها شعوبٌ لها خصوصياتها الثقافية والاجتماعية وتقاليدها وأعرافها وطقوسها، كان من المنطقي أن تختلف الأديان باختلاف الجماعات التي تنشئها. وكان أيضاً من المنطقي ألا ينفرد شعبٌ من الشعوب بادّعاء التميّز والرفعة والاحتكار. فليس من شعب مختار، ولا من ثقافة أُسمى، ولا من تاريخ أشرف. ولذلك يستحيل أن يقوم دينٌ باحتكار الحق^(٣٧).

ومع أن كلّ مؤمن يعتقد أن دينه هو المنزل، وأن هذا الدين هو الدين الحقّ الواحد، غير أن ما من أحد يملك البرهان الشافي على صحّة ادّعائه. فالدين قائمٌ على الإيمان، لا على البرهان. ولكلّ جماعة تصوّرها للإيمان وللدين ولله وللإنسان وللعقل وللكون وللتاريخ. ومن أعجب العجائب أن يدّعي المؤمنون، كلّ على حدة، أن تصوّره للعقل هو الأنسب وأنّ العقل، بحسب هذا التصوّر، يؤيّد تأييداً مطلقاً صحّة الدين الذي يعتنقه هو، ويؤيّد ضرورة اعتلان الحقّ الإلهي في نطاق هذا الدين دون سواه. لذلك كانت المفارقة أن يلجأ كلّ متدينٍ إلى العقل ويجذب به إليه، فيما العقل براءٌ من أيّ استغلال ديني أو أيديولوجي أو سياسي. فالعقل أداة محايدة، لا مستودعٌ للحقائق الذي يقذفها الله في صدر الناس.

(٣٧) «انظر إلى تصوّرات العالم، وإلى الأنظومات الأخلاقية، وإلى المعتقدات والأديان والأيدولوجيات. فإذا كنّا نعرّف هذه القطاعات كلّها بكلمة ثقافة، فلا يسعنا إلا أن ندرك أن ثقافات الشعوب تمنح ذاتها أساساً ومؤسساًهما في أغلب الأحيان من صنع الخيال، وتمنح ذاتها انبساطاً تاريخياً على نحوٍ يؤهلها لتسويغ اعتقاد كلّ شعب أنّه، بقدرة متسامية، في مقام «الشعب المختار». أفيكون شيء آخر غير الخيال الذي يفصل اليهود عن الأمم الوثنية، ويفصل اليونانيين عن البرابرة، ويفصل المؤمن عن غير المؤمن، ويفصل إمبراطورية الوسط، وقد حمت نفسها بسور ضخم، عن سائر الكائنات ذوات الهيئة البشرية؟» انظر: Khoury, Le Jeu de la vie: Méditations, pp. 21-22.

بناءً على هذه المقدمات، يعتبر بولس الخوري أن تحاور الأديان، ومنها المسيحية والإسلام، ينبغي أن يرتكز إلى نوعين من التبرير، التبرير الحسي والتبرير النظري. أساس التبرير الحسي مشاهدة الواقع العيني التاريخي الذي ينفرج عن حتمية التعدد الديني. فالناس مختلفون بالضرورة، وما اختلافهم الديني سوى مرآة لاختلافهم الثقافي الاجتماعي التاريخي. أما التبرير النظري، فأساسه التمييز بين بُعدين أو وجهين للحقيقة البشرية، هما بُعد الواقع وبُعد المعنى. ويقابل هذا التمييز الفلسفي تمييزاً آخر بين بُعدين أو وجهين للدين، هما بُعد الإيمان وبُعد الأنظمة الدينية. وحين يتحدث بولس الخوري عن الإيمان، يعني به طلب المطلق. وهو إيمانٌ يفعل في الإنسان فعلاً اقتضاء وطاقة، به يحس الإنسان بقوة داخلية تدفعه باتجاه الله، حيث يكتمل كيانه الإنساني في هذا السياق، ينبغي تصوّر المطلق، كما سبق القول، في صورة الطاقة المتوتبة الكامنة في باطن الكيان الإنساني، تدفع به إلى تحقيق ملء كيانه في المستقبل إليه من الإمكانيات الثرة التي لا حد لها.

أما الأنظمة الدينية، فهي من فعل الجماعة البشرية المؤمنة، حيث يستخدم الإيمان المقدرات التعبيرية التي تتألف منها ثقافة تلك الجماعة البشرية، فيألف من مجموعها أنظمة هي الأنظمة الدينية. ولذلك كان الدين هو التعبير الثقافي عن الإيمان. في هذا السياق ينبغي التذكير بأن الإيمان، بما هو طلب المطلق، يظلّ واحداً عند جميع الناس^(٣٨)، لأن جميع الناس يرومون أن يحققوا ملء كيانهم. أما الأنظمة الدينية، فتختلف باختلاف الثقافات. وبما أنه يستحيل المفاضلة بين الثقافات، على نحو ما يستحيل المفاضلة بين المعزوفات الموسيقية الراقية، يستحيل القول بفضلٍ لثقافة على سواها من الثقافات. لذلك أيضاً لا بد من الاعتراف بأن الأنظمة الدينية لا فضل لواحدة منها على الأخرى.

رأس الكلام في هذا كله أن الأديان هي طرقٌ مختلفة إلى الله. والله هو المطلوب المطلق الواحد للإيمان الواحد. ومما لا شك فيه أن أفضل السبل للتحاور بين الأديان هو حتّى كل مؤمن من المؤمنين على السير الأمين في الطريق التي تعود السير عليها. من مقتضيات هذا التحاور أن يساعد المؤمن قريبه الإنسان المختلف عنه على المواظبة الأمانة على الطريق الخاصة به. وحين يتصل الأمر بتحاور المسيحية والإسلام، فإن السبيل الأنجع هو تجاوز المقولات اللاهوتية المسيحية والمقولات اللاهوتية الإسلامية، وتأويلها تأويلاً أنثروبولوجياً يستصفي منها جوهرها المشترك الثابت. فإذا ثبت أن الطريق اللاهوتية التي تضع الله من فوق الإنسان ومن خارج الإنسان، والطريق الإنسانية التي تحصر بُعد الكمال في الإنسان التاريخي المقيّد بوضعيته المنجزة، لا يراعيان ما ينعقد عليه الكيان الإنساني من تساكن المحدودية والمطلقية، فإن الطريق الأنثروبولوجية هي الأنسب لأنها تتناول الإنسان في ما هو أبعد من الإنسان، بشرط صون طاقة التجاوز في داخل الإنسان حتّى يصبح الله هو بُعد المعنى في الإنسان.

(٣٨) «لحوار الإسلامي المسيحي أن يكون أولاً اعترافاً بالإيمان عينه، وقد عُبر عنه بلغات تختلف اختلافاً جزيئياً». انظر: Khoury, Islam et Christianisme: Dialogue religieux et défi de la modernité, p. 122.

من ثم، فالتأويل الأنثروبولوجي يخالف التأويل الإنساني الذي ينفي المطلق، والتأويل اللاهوتي الذي يعتمد مبدأ تعالي المطلق. لذلك يجوز القول إن هذا التأويل الأنثروبولوجي يفيد الحقيقة الإنسانية الشاملة لأنه لا يُقصي الله، أو يعتبره كائناً قائماً في ذاته، أو موضوعاً خارجاً عن حقيقة الإنسان، بل يعتبره معنى الكيان الإنساني الأقصى. هذا التأويل هو الذي يجعل المطلق في داخل الإنسان، ويعتبر الإيمان الشكل الأسمى للخبرة الإنسانية.

فإذا ما أراد المرء أن يتحاور أهل المسيحية وأهل الإسلام، كان لا بدّ له من مقارنة المقولات المسيحية والمقولات الإسلامية وتأويلها تأويلاً أنثروبولوجياً. من مقتضيات المقارنة والتأويل أن ينطلق المرء أولاً من معاينة الخبرة السلبية التي تنتاب كلّ إنسان على وجه الأرض. وينبغي له، من ثم، أن يعمد إلى تصوّر الحالة الإيجابية التي يقتضيها التحرّر من الخبرة السلبية، حتّى يتسنى له أن يدرك مضمون المقولة المسيحية أو المقولة الإسلامية التي تعبّر بلغة دينية عن المثال الإيجابي الذي يرنو إليه الكائن البشري المتألم. فإذا عاين المرء خبرة الموت في الوضعية البشرية، وهي خبرة سلبية يروم كلّ إنسان أن يتجاوزها، وجد أنّ المشروع الإيجابي الذي يتجاوز خبرة الموت هو الفوز بالكينونة أو الهوية أو الديمومة، ووجد أنّ التعبير الديني عن هذه القيمة الإيجابية يقضي باستخدام مقولة الله الآب في المسيحية، ومقولة الله الربّ في الإسلام. وإذا عاين المرء خبرة الشقاق الداخلي في الوضعية البشرية، وهي خبرة سلبية يروم كلّ إنسان أن يتجاوزها، وجد أنّ المشروع الإيجابي الذي يتجاوز خبرة الشقاق الداخلي في الكائن البشري هو البلوغ إلى الشخص المكتمل الاستقلالية، ووجد أنّ التعبير الديني عن هذه القيمة الإيجابية يقضي باستخدام مقولة المسيح كمثال للاندماج الداخلي في الأنظمة المسيحية، ومقولة الإنسان القرآني الكامل في الأنظمة الإسلامية. وإذا عاين المرء خبرة العنف والعزلة والاستلاب في الوضعية البشرية، وهي خبرة سلبية يروم كلّ إنسان أن يتجاوزها، وجد أنّ المشروع الإيجابي الذي يتجاوز خبرة العنف والعزلة والاستلاب في الكائن البشري وفي المجتمع هو البلوغ إلى المجتمع السوي من خلال قيمة المشاركة والعدالة والمساواة، ووجد أنّ التعبير الديني عن هذه القيمة الإيجابية يقضي باستخدام مقولة الكنيسة كمثال للشركة في الأنظمة المسيحية، ومقولة الأمة في الأنظمة الإسلامية. وإذا عاين المرء خبرة الخضوع للقدّر في الوضعية البشرية، وهي خبرة سلبية يروم كلّ إنسان أن يتجاوزها، وجد أنّ المشروع الإيجابي الذي يتجاوز خبرة الخضوع للقدّر هو الانخراط السليم في التاريخ، من خلال ممارسة الإبداعية الثقافية، ووجد أنّ التعبير الديني عن هذه القيمة الإيجابية يقضي باستخدام مقولة المحبّة كطاقة محرّكة لهذه الإبداعية في الأنظمة المسيحية، ومقولة الإيمان والتسليم في الأنظمة الإسلامية. وإذا عاين المرء خبرة البطلان والعبثية والعقم والجمود في الوضعية البشرية، وهي خبرة سلبية يروم كلّ إنسان أن يتجاوزها، وجد أنّ المشروع الإيجابي الذي يتجاوز هذه الخبرة السلبية في الكائن البشري هو القول بالتغيير والتقدّم، ووجد

أنَّ التعبير الديني عن هذه القيمة الإيجابية يقضي باستخدام مقولة الروح كطاقة على التغيير في الأنظمة المسيحية، ومقولة الشريعة كحافز للتقدم في الأنظمة الإسلامية.

حين ينجح الناس في مقارنة اختباراتهم الإنسانية يدركون أنَّ ما يُفصحون عنه في أديانهم إنما هو التعبير الثقافي الأنسب لهم عن وضعيات المعاناة وإمكانات التجاوز والتقدم. وفي جميع الأحوال، ينبغي للمسيحيين والمسلمين، بحسب بولس الخوري، أن يدركوا أنَّ تحاورهم يقتضي فيهم التحري عن الخلقة الإنسانية الوجودية الواحدة التي ينشأ فيها اختبار الإنسان الواحد في سعيه إلى تجاوز محدوديته التاريخية واكتمال قامته الإنسانية. فإذا أراد الناس المؤمنون أن يحافظوا على تصوراتهم الدينية، أمكنهم أن يفعلوا ذلك، ولكن من غير أن يتغافلوا عن أصل الأصول في فهم مقام الإيمان في حياة الإنسان، ألا وهو نشوء الاختبار الإيماني في باطن الكيان الإنساني التائق إلى تحقيق ذاته على أكمل الوجوه. وبما أنَّ أكمل الوجوه للإنسان الكامل القوام لا يملك الإنسان أن يفوز به في مسرى التحقق التاريخي، فإنَّ المثل العليا التي تضعها الأديان هي بمثابة المنارات الهادية التي تعبّر عن وجوه شتى لهذا الكمال الأعلى. والظن أنَّ هذه المثل تحمل إلى الإنسان خلاصة المعنى الإنساني المطلق الذي اعتاد الناس أن يطلقوا عليه اسم الله.

ثالثاً: الإسهام الفلسفي الثالث: إنهاض الثقافة العربية

بالتوفيق بين جوهر أصالتها وجوهر الحداثة

من جرّاء التأصيل الفلسفي للخيبة الإنسانية الكيانية، عرّج بولس الخوري على الخيبة المريعة التي تفتك بمجتمعات العالم العربي وبالإنسان في العالم العربي. فبحث بحثاً متأنياً في التراث الفكري العربي وفي كتابات النهضة العربية. فأنشأ، في ما أنشأ، خمسة مجلّات^(٣٩) حلّ فيها كلّ ما كتبه العرب في النصف الثاني من القرن العشرين طلباً لإنهاض مجتمعاتهم من كبوتها الثقافية^(٤٠). أمّا الجهود الفكرية التي بذلها في سبيل صياغة نظريته التوفيقية بين التراث والحداثة، فاستودعها بضعة من الكتب التي كتبها أصلاً بالفرنسية، ثم عاد فنشرها باللغة العربية، ومنها تراث وحداثة^(٤١)،

(٣٩) يعتبر جورج قرقم أنَّ بولس الخوري استودع هذه المجلّات زاداً معرفياً ثميناً، غير أنَّ طريقة الاستعراض المكثف تمنع القارئ من الاستفادة الميسرة. انظر: Georges Corm, Pensée et politique dans le monde arabe: Contextes historiques et problématiques XIXe – XXe siècle (Paris: La Découverte, 2015), p. 75.

(٤٠) اعتاد بولس الخوري أن ينشر كتبه على نفقته الخاصة ويهبها لأصدقائه وطلابه، ومنها هذه المجلّات الخمسة. غير أنَّ إلحاح المحيّن أقنعه، من بعد أن تراخت قدرته على المقاومة، بنشرها في دار تُعنى بتوزيعها. ولقد نشرت له دار لارماتان خلاصة هذه المجلّات في جزأين. انظر: Paul Khoury: Pensée arabe contemporaine: Tradition et modernité (Paris: L'Harmattan, 2012), et Tradition et modernité: Thèmes et tendances de la pensée arabe contemporaine (les années 60 et 70) (Paris: L'Harmattan, 2013).

(٤١) بولس الخوري، تراث وحداثة: قراءة للفكر العربي الحالي، ط ٢ (جونية، لبنان: المكتبة البولسية، ١٩٩٩).

الإسلام والغرب^(٤٣)، العالم العربيّ والتحوّل الاجتماعيّ الثقافيّ^(٤٣)، في سبيل أنسنة الإنسان^(٤٤)، ابن رشد^(٤٥).

أصل المشكلة في العالم العربيّ أنّ الذهنيّة التراثيّة المحافظة تهيمن على تصوّرات الإنسان العربيّ، فتجعله في انفصام حادّ مع حركة التاريخ. لذلك كان لا بدّ من النظر في جوهر التراث العربيّ، ولا سيّما في سياقه الإسلاميّ الأشمل، وفي جوهر الحداثة في سياقها الغربيّ الأرحب. أمّا الهدف الأبعد، فهو السعي إلى الجمع بين التراث العربيّ والحداثة الغربيّة في مسعى التجاوز النقديّ الناشب في كلتا الأنظومتين.

١ - عناصر الإشكال في الثقافة العربيّة الراهنة

ينظر بولس الخوري نظرةً علميّةً خالصةً إلى التراث العربيّ، ويربط نظرته هذه بطبيعة بحثه الفلسفيّ عن إنسانيّة الإنسان. ولذلك يُكبّ على استخراج مقوّمات الثقافة العربيّة، فيجدها حاضرةً في اللغة العربيّة والإسلام والنظرة العربيّة إلى الكون والبنية الذهنيّة^(٤٦). أمّا النظرة العربيّة إلى الكون، فهي نظرةٌ شرقيّةٌ ساميّةٌ دينيّةٌ تهيمن عليها الإرادة الإلهيّة، معتبرةً الكون والإنسان مجرداً إشارة تدلّ على الله المتعالي. وأمّا البنية الذهنيّة، فهي بنيةٌ تتعلّق بالماضي، وتميل ميلاً شديداً إلى الارتجال، وتتماهى هي والنظام القائم، وتتخوّف من القوى العلويّة، وترتاح إلى التزمّت الأخلاقيّ والانقياد الاجتماعيّ والقبليّة والقدريّة، وتؤثّر الضيافة والكرم^(٤٧). ولشدة هذه الهيمنة الدينيّة، يشكّك بولس الخوري في مقام العامل الثقافيّ في الوعي العربيّ الحاليّ: «في الوقت الحاضر [...] ليس من المؤكّد أنّ الدافع الثقافيّ، في الضمير العربيّ الشعبيّ، حلّ محلّ الدافع الدينيّ ليكون أساس المجتمع السياسيّ»^(٤٨). ولكنّ هذا التشكيك لا يُبطل واقع الانتماء إلى الثقافة العربيّة في مطلق الأحوال: «إنّ العالم العربيّ، على الرغم من اختلافاته وانقساماته، يشكّل في الأساس وحدةً قائمةً على الثقافة»^(٤٩). ذلك أنّ المجتمعات العربيّة تربط بعضها ببعض وحدةً اللغة العربيّة المشتركة، ووحدةً الثقافة العربيّة المشتركة. ومن ثمّ، أتت القوميّة العربيّة تستند إلى هذه المقوّمات الثقافيّة للانعتاق من السطوة العثمانيّة. فالقوميّة العربيّة نشأت «قائمةً أساساً على وعي الهويّة الاجتماعيّة الثقافيّة للشعوب العربيّة التي كانت مندمجةً في الإمبراطوريّة العثمانيّة، وبالتالي على إرادة

(٤٣) بولس الخوري، الإسلام والغرب: الإسلام والعلمانيّة (جونيّة، لبنان: المكتبة البولسيّة، ١٩٩٦).

(٤٣) بولس الخوري، العالم العربيّ والتحوّل الاجتماعيّ الثقافيّ (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ٢٠٠٧).

(٤٤) بولس الخوري، في سبيل أنسنة الإنسان (الكليل، لبنان: منشورات كلّية الفلسفة والعلوم الإنسانيّة، جامعة الروح القدس، ٢٠٠٧).

(٤٥) بولس الخوري، ابن رشد - ابن عدي - الإمام والمسيح (جونيّة، لبنان: المكتبة البولسيّة، ٢٠٠٤).

(٤٦) الخوري، تراثٌ وحداثة: قراءةٌ للفكر العربيّ الحاليّ، ص ٣٥ - ٣٧.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٤٧.

الاستقلال عن السيطرة العثمانية وعن التدخل والتأثير الأوروبّي على السواء»^(٥٠). ولقد اتخذت هذه القومية أشكالاً ثلاثة للتعبير عن ذاتها، وهي الشكل السياسي في السعي إلى إنشاء دولة عصرية، والشكل الديني في الاجتهاد والإصلاح الديني، والشكل الثقافي في الاهتمام البالغ باللغة العربية.

غير أنّ النظر في الثقافة العربية لا يستقيم من دون إلقاء البال إلى مسألة العروبة. ومع أنّ بولس الخوري يربط العروبة بالإسلام، إلّا أنّه في مشروعه التحديثي للعروبة يروم أن يجمع بينها وبين الحداثة. وقبل الحديث عن هذا الجمع، تجدر الإشارة إلى تناوله لأصل العروبة وربطه هذا الأصل بالرسالة القرآنية: «قامت العروبة الأصلية على الرسالة القرآنية التي أرست قاعدة المساواة بين الناس. فصار الفضل في الناس لا يعود للعرق أو للثروة أو للوضعية الاجتماعية أو لأي عامل إنساني آخر، بل حصراً إلى التقوى والسلوك الحسن. وأنضح إذاك التحرر من الأطر الضيقة التي تقيدت بها القبيلة أو الأمة، والتوجه شطر آفاق الإنسانية الشاملة. وأنضح أيضاً إذاك أنّ الشأن السياسي فقد استقلالته الطبيعية، واندمج في الشأن الديني. فنتج من ذلك نظام تيوقراطي، لا يماثل النظام الإكليركي المسيحي، وهو قابل للحياة، وقد عاشته بالفعل جماعة المؤمنين الأولى التي تكونت حول النبي»^(٥١). ومن بعد أن يستوضح بولس الخوري اشتباك العروبة بالأيدولوجيا^(٥٢)، وخصوصاً بالإسلامية والإقليمية والاشتراكية، ينظر نظراً واقعياً في مستقبل العروبة أو ما يسميه العروبية: «في هذا الموضوع تكثر التساؤلات بقدر ما تقلّ التأكيدات. فالعروبية قد تنجح أو تفشل، إذا استطاع أو لم يستطع أنصارها أن يحافظوا على الدينامية الإصلاحية التي ظهرت في أوائل القرن التاسع عشر، والتي قامت على الأمانة لمتطلبات الهوية القومية والثقافية بالرجوع أو الاستناد إلى التراث الديني والثقافي العربي الإسلامي، وعلى إرادة التكيف مع العالم الحديث أو إرادة تكيف هذا العالم بتمثّل حضارته. النجاح ليس مضموناً، فثمة الكثير من الاختلاف والخلاف بين البلدان العربية. وثمة الضغط السياسي والاقتصادي، حتّى العسكري، تمارسه الدول الغربية على البلدان العربية، المحافظة منها والتقدمية، علماً أنّ هذه وتلك تدين على السواء بالعروبية القومية والثقافية»^(٥٣). يبدو إذ أنّ مستقبل العروبة مرتبط بحركة التفاعل مع الحداثة. وفي هذه الحركة يقول بولس الخوري قولاً فلسفياً أصيلاً جريئاً.

٢ - جوهر الحداثة

قبل النظر في إمكان انتقال الثقافة العربية من طور الإعضال والتخلف إلى طور الانفتاح والتطور، ينبغي استخراج العناصر التكوينية التي تنطوي عليها الحداثة الغربية. تناول الموضوعي

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٥١) الخوري، في سبيل أنسة الإنسان، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

(٥٢) «في أثناء مسيرة التحرر القومي والثقافي، تحوّلت العروبة وصارت أيدولوجيا، لها مضمونٌ تتوافق معه نوعية العلاقات التي تربطها

بالحركات والأيدولوجيات التي سبقتها أو عاصرتها أو ظهرت من بعدها» (المصدر نفسه، ص ٢٢٢).

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

يفرض الجراءة في وصف واقع الحادثة على ما يتلبس به من توثرات داخلية. غير أن العنصر التكويني الأبرز هو العقلانية التي تتجلى في العلم والتقنية والجدلية: «الموقف الأساسي الذي تتلخص فيه هذه المعالم الثلاثة للعقلانية، وهي العلم والتقنية والجدلية التاريخية، هو الموقف النقدي من حيث هو في الأساس اقتضاء التحقق، ومشروع إزالة الأسطورية، ونشدان الواقعية. تجدر الإشارة إلى أن الموقف النقدي في جوهره لا يقتصر على ما يمكن تسميته عقلانية الوسائل في سبيل التقدم التقني، بل قد يأخذ على التقدم التقني عدم كفايته إذا ما نُظر إليه من زاوية الشأن الإنساني بجملته، ويبين اقتضاء التقدم الأخلاقي في سبيل إقامة عالم إنساني متوازن في جوهره، وذلك بربط عقلانية الوسائل بعقلانية الغايات، بدلاً من جعلها متناقضة معها»^(٥٤). استناداً إلى هذا التعريف، يعتمد بولس الخوري إلى ربط العقلانية بالنقد البناء. فالحادثة تقوم في أصلها على الموقف النقدي من الواقع. ووظيفة النقد «استقصاء السبب الحقيقي والمعنى الحقيقي، وذلك انطلاقاً من السبب والمعنى الظاهريين إلى ما هو أبعد منهما»^(٥٥). أضف إلى ذلك أن النقد لا يواطئ الواقع في ما يتلبس به من تشوّه واستغلال، ولا يتقصر على اعتماد المعطيات الوضعية، بل يجتهد في استخراج المعنى الأبعد للوجود الإنساني^(٥٦). ولذلك كانت الحادثة مسعى مستمراً في النقد البناء.

٣ - نظرية جديدة في التوفيق المثمر بين التراث العربي والحادثة الغربية

إذا أراد العالم العربي أن يضمن لمجتمعاته وللإنسان الساكن فيها البقاء والنمو والازدهار، كان عليه أن يعيد النظر في ثقافته العربية حتى يستخرج منها جوهرها، وأن يستطلع جوهر الحادثة الغربية، فيربط بين الجوهرين ربطاً يدفع بمجتمعاته العربية إلى تطّلب المثال الإنساني الأعلى في مطالع الألف الثالث. وبما أن الثقافة العربية مقترنة باللاهوتيات، فالواجب الثقافي الأول يقوم في الانتقال من العهد اللاهوتي إلى العهد العقلاني: «على الصعيد الثقافي يفترض التخلص من الذهنية العتيقة الانتقال مما يُعتقد أنه مقدس إلى ما هو تاريخي [...] أي من العهد اللاهوتي إلى عهد العقلانية، أو من الذهنية العقديّة إلى الذهنية النقدية»^(٥٧). وطلباً للوضوح في مقارنة المفاهيم، يتناول بولس الخوري مقولة اللاهوتانية ويعارضها بمقولة الإنسانية، وكلاهما في نظره مغالاة في تصوّر جوهر المطلق وجوهر الإنسان: «اللاهوتانية تؤكد أن الله هو القيمة المطلقة، وأن الإيمان هو الموقف الإنساني الأصل. الإنسانية تؤكد أن الإنسان هو القيمة المركزية، وأن العمل هو الموقف الإنساني الأصل. [...] جوهر ما يقصده كل من المذهب اللاهوتي والمذهب الإنساني هو، من جهة، تأكيد وجود الله وقيمة الإيمان، ومن جهة ثانية، تأكيد قيمة الإنسان والعقل. ويمكن تبين أن الله والإنسان قيمتان تقوم الواحدة بالأخرى، كما هو الحال لطرفي العلاقة حيث يستمد كل من

(٥٤) الخوري، تراثٌ وحدائهُ: قراءةٌ للفكر العربيّ الحاليّ، ص ١٠٠ - ١٠١.

(٥٥) الخوري، العالم العربيّ والتحوّل الاجتماعيّ الثقافيّ، ص ١١٢.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٥٧) الخوري، تراثٌ وحدائهُ: قراءةٌ للفكر العربيّ الحاليّ، ص ٥٧.

الطرفين وجوده من العلاقة نفسها. على هذا النحو، يلتقي الإيمان والعقل في الوظيفة الجوهرية للذهن الإنساني، وهي النقد، أي النظرة النقدية إلى الواقع كما هو، بهدف تحويله إلى شكله الأصيل»^(٥٨). يتضح من هذا النص المحوري في فكر بولس الخوري أن الله والإنسان يجسدان قيمة سامية من جِراء ارتباط أحدهما بالآخر، ومن جِراء ارتباطهما بوظيفة العقل الإنساني الأساسية، ألا وهي وظيفة النقد.

لذلك يبدو أن مذهب بولس الخوري الفلسفي يوجب عليه أن يرى في وظيفة النقد جوهر المسعى الإنساني إلى المطلق. فلكي يتجنب الإنسان السقوط في تجربة المغالاة اللاهوتية الشرقية العربية، وفي تجربة المغالاة الإنسانية الغربية، ينبغي له أن يعتصم بجوهر المذهبين اللاهوتي والإنساني، وقد أمسك به بولس الخوري في صورة المسعى النقدي الذي ينطوي عليه العقل الإنساني. ولذلك يتعين على العقل العربي أن يستمسك بجوهر المذهب اللاهوتي: «إلا أن ثمة شيئاً من هذه اللاهوتية يقتضي الإبقاء عليه، وهو ما يمكن تسميته بالسمو أو التعالي (Transcendence)، باعتباره أساس القيم الإنسانية المميزة للثقافة العربية»^(٥٩). ومما لا شك فيه أن مفهوم التعالي هو الذي ينبغي إعمال الفكر فيه حتى تنجلي للإنسان العربي معانيه الصالحة في قرائن العالم المعاصر. ولذلك يتوَقَّر بولس الخوري على استجلاء جوهره: «فالتعالي، من حيث هو النواة الأخلاقية للتراث العربي، يفترض لدى الإنسان، وفي عمق كيانه، نزعة نحو اللانهاية أو توقفاً إلى المطلق أسمى الإيمان. وهو، إذ يشهد على وجود المعنى في قلب الواقع البشري، يحمل الإنسان، بفعل كون هذا المعنى اقتضاءً مطلقاً وطاقاً مطلقاً، إلى تخطي حاله في سعي إلى التطابق مع معناه، وهو تطابقٌ يعني تحقيق الذات. على أن هذا الإيمان هو، بالنسبة إلى سائر النشاطات البشرية، وظيفة نقدية، باعتبار أن الإيمان يوجه نحو المعنى، ويقوم انحرافات المسار. وهذه الوظيفة النقدية عنها تضطلع بها العقلانية، أو بتعبير أدق، عقلانية الغايات إزاء عقلانية الوسائل. عندئذ يجوز التجزؤ على مقارنة، لا بل مماثلة، عقلانية الغايات هذه، وهي قيمية الطابع، بالإيمان، وهو توقُّ إلى المطلق»^(٦٠). استناداً إلى مثل هذا التعريف بالتعالي، يعتبر بولس الخوري أن الاختبار الإيماني في الإنسان يماثل الاختبار العقلي في الإنسان. فكلاهما يمارسان وظيفة النقد والتجاوز. فالإيمان هو نقد للإنجاز الإنساني الناقص، والعقل هو نقد لاستخدام الإنسان وإنزاله منزلة الأشياء والأغراض والوسائل. فالتأويل الجديد الذي يأتي به بولس الخوري لمفهوم التعالي في الأديان يتيح له أن يربطه بوظيفة النقد في العقلانية المعاصرة.

إذا كان الأمر على هذه الحال، استطاع الإنسان العربي المعاصر أن ينادي بحداثة عربية، يتصورها بولس الخوري وفقاً لمقتضيات مشروعه الفلسفي في التوفيق بين جوهر التراث العربي

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٥٩) الخوري، في سبيل أنسة الإنسان، ص ٨٩.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٩١.

وجوهر الحداثة الغربيّة. فالهدف الذي يسعى إليه بولس الخوري في نظريّة التوفيق هذه إنّما هو «استخلاص جوهر التراث وجوهر الحداثة، ومحاولة التوفيق بينهما، بحيث يُفضي الأمر إلى صياغة شكل ثقافيّ يكون بموجبه لأنظومة الثقافة العربيّة أن تتّصف بالعروبة وبالحدّاث في آن واحد، ومن دون تناقض أو تنافر بين عناصرها. قد يظنّ بعضهم أنّ مشروعاً كهذا قد يفشل ولا بدّ. وذلك إمّا لكون الأنظومة الثقافيّة، بما كانت أنظومة، صارت وحدة لا تتجزّأ، وإمّا، إذا جاز وصحّ تفكيك الأنظومة، لكون التوفيق بين ما يُعتبر جوهرّاً في التراث وما يُعتبر جوهرّاً في الحداثة أمراً ممتنعاً ومستحيلاً. [...] لكنّ البتّ في هذا الأمر لا يكون إلّا بعد إنعام النظر والتدقيق والتحقّق، أي بعد التأكّد من جوهرية ما يُقال عنه إنّهُ جوهر في التراث وفي الحداثة، وبعد التأكّد من إمكان التوفيق بينهما أو امتناعه»^(٦١). وهو أمرٌ يذهب إليه، في صريح العبارة، بولس الخوري حين ينشد إرساء الأسس الفلسفيّة المتينة لحداثة عربيّة قادرة على إنهاض الإنسان العربيّ والمجتمعات العربيّة من غفوة التخدر وكبوة الاستقالة الفكريّة: «تلك إذّا هي صيغَةُ حدّاثٍ تكون عربيّة، أي الشكل الحديث الذي قد تتّخذهُ الثقافة العربيّة. ولَمّا كانت هذه الصيغة مشروعاً، كان التساؤل عن حظّه في التنفيذ. الجواب عن ذلك هو ما يُقال في أيّ مشروع، صغير أو كبير. فمباشرة تحقيق مشروع ما هي بحدّ ذاتها مغامرة تاريخيّة، مسيرتها محاولة فخطأ فتصحيح، أي تقدّم فتأخّر فتقدّم. وذلك على الإيقاع البطيء، إيقاع الصيرورة الإنسانيّة والكونيّة»^(٦٢).

من الخلاصات الفكريّة التي يستخرجها بولس الخوري من محاولته التوفيقية هذه القولُ بالتوافق الجوهريّ بين المسيحيّة والإسلام في صميم الانتماء العربيّ الواحد. وهو لذلك يسوق مثلاً على هذا التوافق في سياق الاجتماع اللبنانيّ. فبخلاف الذين يقولون بالتعدّد الثقافيّ في المجتمع اللبنانيّ، يثبت بولس الخوري أنّ تبرير التعدّد الثقافيّ اللبنانيّ بالاختلاف الدينيّ بين المسيحيّة والإسلام ينبثق من خطّة أيديولوجيّة تروم أن توقع الفرقة بين اللبنانيين: «لكن، وإنّ كانت الأنظومتان الدينيّتان، المسيحيّة والإسلاميّة، تفترقان في مسائل عقائديّة مهمّة، فهما تبدوان مبنيتين طبقاً لمخطّط هندسيّ واحد، فيه الوظائف الدينيّة الجوهرية عينها: الله، ويرى فيه المسيحيّون أباً، والمسلمون ربّاً؛ الوحي، ويحتويه القرآن عند المسلمين، أمّا عند المسيحيّين فيشتمل عليه الكتاب المقدّس ويُسّتكمل في شخص يسوع المسيح نفسه؛ الجماعة الدينيّة القائمة على وحدة الإيمان، والمسيحيّون يسمّونها كنيسة، وهي عندهم كيانٌ إلهيّ وبشريّ في آن، أمّا المسلمون فيسمّونها أمةً أو جماعة المؤمنين، وهم مع تسليمهم بارتباطها الوثيق بالتنزيل، يحدّدونها بأنّها كيانٌ بشريّ بحث؛ المبدأ الذي يجعل الإنسان مؤمناً حقيقياً، وهو في الإسلام الشريعة القرآنيّة، وهو في المسيحيّة الروح القدس الذي يعمل في كلّ إنسان من الداخل لكي يمثّله بالمسيح بوصفه إلهاً وإنساناً في آن؛ الموقف الأساسيّ المميّز، وهو الإيمان في الإسلام، والمحبة في المسيحيّة. ويُعتبر الإيمان

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

والمحبة كلاهما مرادفان للحرية، لأنهما يحرران الإنسان من كل تبعية، لمجرد أنهما يشدّانه إلى الله وحده. وعليه يتضح أنه، في موازنة الاختلافات القائمة، ثمة التقاء أشدّ عمقاً وأعظم دلالة في ما بين الإسلام والمسيحية^(٦٣). يبرز في هذا الكلام المواطن المشترك بين المسيحية والإسلام، وهو موطن التوق الإنساني إلى المطلق، يعبر عنه المسيحيون والمسلمون في نطاق الأنظمة الثقافية التي ترعى لهم انفتاحهم على المطلق. وعلى قدر ما يتعمق بولس الخوري في هذا التوق الإنساني إلى المطلق، يخلص إلى القول بأن الأديان جميعها تسعى إلى التعبير عن هذا التوق الناشب في عمق الكيان الإنساني^(٦٤): «ثمّ هناك ما هو أعمق أساساً وما يتجاوز طابع الديانتين المنهجي والتنظيمي، وهو أن في قلب كل فرد وكل جماعة إنسانية التوجه نفسه نحو المطلق، وإن كان كل فرد يعبر عنه بكلماته الخاصة ويتصوره بحسب ما ترسمه خصائص ثقافته. على هذا النحو، يكون للمسيحي أن يعتبر الإسلام جزءاً من تراثه الثقافي، ويكون للمسلم أن يعتبر المسيحية جزءاً من تراثه الثقافي. وهذا، في الحالتين، يوجّه نحو العروبة باعتبارها نظرة إلى الكون»^(٦٥).

خلاصة القول أن الثقافة العربية تحتمل الزواج مع الحداثة لأن جوهرها المتعالي يلاقي جوهر الحداثة النقدي، وأن هذه الثقافة تحتمل تلاقي المسيحية والإسلام لأنهما في جوهرهما تعبير ثقافي متنوع عن السعي الإنساني الواحد إلى المطلق، وقد عاينه بولس الخوري في صورة التطبّد الدائم، والاقتضاء المستمر، والطاقة المتصلة تحفز الإنسان إلى تجاوز ذاته، وإلى تحقيق معناه الإنساني الأكمل الذي لا يني ينتصب أمامه في المستقبل من التاريخ. فالحداثة العربية التي ينادي بها بولس الخوري مشروع فكري خطير الشأن يتخير الجوهر الثقافي العربي والجوهر الثقافي الغربي، ويصل بينهما في عمق المسعى الإنساني الواحد. بيد أن هذه الحداثة المشتبهة لا تسقط من عل سقوط الهبة الخالصة، بل يجب استنطاق التراث العربي ومسالته، واستخراج معاني التعالي النقديّة التي تنزع البنية الدينيّة الأسطوريّة عن الأذهان، وتجعل الناس في المجتمعات العربيّة تتخرط في رحاب التفكير العقلاني النقدي الخلاق.

في ختام هذا البحث، يعسر على المرء الإقدام على تقويم شامل لفلسفة بولس الخوري. فالرجل ما زال حياً بيننا، ولئن خمدت همته في التأليف. أمّا الأعمال التي بين أيدينا، فهي أعماله كلها. لقد تأثر بولس الخوري بالتناول التجريدي الذي اعتمده هوسرل في نزاع الرداءات المتراكمة عن الأشياء. ففطق هو أيضاً يجرّد الأشياء من رداءاتها الثقافية، والكائنات من هالاتها الماورائية. وأخذ يتطبّب الأمور في نصاب عرائها، علّه يجعل الإنسان يدرك خطر الإلباس الذي يخلعه على الوجود، فيعطّل فيه الانبساط الحر. هو من أهل الشكّ اللاأدري في المعرفيات، ومن معتنقي الترقّب

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٦٤) يستند بولس الخوري إلى نظرية الكاردينال الإيطالي نيقولاوس القوزاني (١٤٠١ - ١٤٦٤) التي تقول بتطابق الأضداد (coincidentia oppositorum). فيعتمدها ويجتهد في تطبيقها في التوفيق بين الأصالة والحداثة، والمسيحية والإسلام، والمعرفة والجهل، وما إلى ذلك من متناقضات ناشبة في عمق الوجود.

(٦٥) الخوري، تراث وحداثة: قراءة للفكر العربي الحالي، ص ٤٠.

الجدلان في الكونيّات والوجوديّات، ومن أصحاب الطيبة الخالصة في الأخلاقيّات. مسعاه الأثبث والأصدق أنّه، حين يتدبّر الإرث الثقافيّ في تكوين شخصيّة الفرد الإنسانيّ، يدرك أنّ الانتماءات تحمل بعضاً من الاقتناعات التي لا تستند إلى تسويغ عقليّ صارم. هي من التذوّقات الجماليّة المؤسّسة للهويّة الإنسانيّة الفرديّة والجماعيّة.

من يواكب مسرى التطوّر في فكر بولس الخوري على امتداد ستّة عقود يتبيّن له بعضٌ من الإرباك في التوفيق بين الخيبة في مستوى التفكير الفلسفيّ المحض، ووعود التجاوز التي صاغها في مسألة التصالح بين الأصالة والحدّاث. أدهشه العراء الكيانيّ أمام سرّ الوجود، وأذهلته أُحجّية المحدوديّة التاريخيّة حيث يسكن الإنسان الأرض متنقلاً من العدم إلى العدم، فيأنس إلى الاستيطان في اللامتناهي في الصغر واللامتناهي في الكبر. حافظ بولس الخوري على مفردات الإدراك الدينيّ للمسعى الإنسانيّ، فقال بالتجاوز وبالملق، وكأنيّ به يجتهد في ابتكار وصف آخر لمسرى الانتقال الأرسطيّ من القوّة إلى الفعل. فإذا كان الأمر مقتصرّاً على هذا الانتقال، فلمّ القول بالسعي إلى المطلق، والكون الأرسطيّ واضح الحدود، صريح المعالم؟ هذا كلّه لا يعدو أن يكون مجرد سعي تاريخيّ منغرس في بنية التركيبة الإنسانيّة الأساسيّة، وفي سياق المحدوديّة الكونيّة الشاملة. في ظنيّ أنّ بولس الخوري تفتّن لهذه الآثار اللفظيّة في تفكيره، فمال في خريف حياته إلى لغة اللعبة، يستمدّها من فتغنشتاين، فإذا به يعترف اعترافاً أخيراً بأنّ الحياة تكفي في لعبتها الحرّة.

مؤلّفات بولس الخوري

الخوري، بولس. ابن رشد - ابن عدي - الإمام والمسيح. جونية، لبنان: المكتبة البوّسّيّة، ٢٠٠٤.

———. الإسلام والغرب: الإسلام والعلمانيّة. جونية، لبنان: المكتبة البوّسّيّة، ١٩٩٦.

———. التفسير المسيحيّ للقرآن. جونية، لبنان: المكتبة البوّسّيّة، جزء ١ (٢٠٠٢)، جزء ٢ (٢٠١٠)، جزء ٣ (٢٠١٠)، جزء ٤ (٢٠١٠)، جزء ٥ (٢٠١٢).

———. بين الأصالة والتجديد: صورة العالم العربيّ والإسلاميّ في الفكر العربيّ والغربيّ في السّتينيّات والسبعينيّات. جونية، لبنان: المكتبة البوّسّيّة، ٢٠٠٧.

———. تراثٌ وحدانيّة: قراءةٌ للفكر العربيّ الحاليّ. ط ٢. جونية، لبنان: المكتبة البوّسّيّة، ١٩٩٩.

———. خواطر في الكلام السياسيّ اللبنانيّ. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦.

———. رسالة أهل جزيرة قبرس: جواب محمّد بن أبي طالب الأنصاريّ الصوفيّ الدمشقيّ. جونية، لبنان: المكتبة البوّسّيّة، ٢٠١٢.

———. العالم العربيّ والتحوّل الاجتماعيّ الثقافيّ. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ٢٠٠٧.

———. الكتاب المقدّس في نصوصه العربيّة القديمة عند المسلمين والنصارى في العصر الوسيط. جونية، لبنان: المكتبة البوّسّيّة، جزء ١ (٢٠١٠)، جزء ٢ (٢٠١٠)، جزء ٣ (٢٠١٠)، جزء ٤ (٢٠١١)، جزء ٥ (٢٠١٢).

———. في الدين: مقارنة أنثروبولوجيّة فلسفيّة (في قيد الطبع).

———. في سبيل أنسنة الإنسان. الكسليك، لبنان: منشورات كلّيّة الفلسفة والعلوم الإنسانيّة، جامعة الروح القدس، ٢٠٠٧.

———. المصطلحات الفلسفية واللاهوتية في المجادلات المسيحية الإسلامية في العصر الوسيط. جونية، لبنان: المكتبة البولسية، جزء ١

(٢٠٠٣)، جزء ٢ (٢٠٠٦)، جزء ٣ (٢٠٠٩)، جزء ٤ (٢٠١٠)، جزء ٥ (٢٠١٠)، جزء ٦ (٢٠١١)، جزء ٧ (٢٠١٢)، جزء ٨ (٢٠١٢)، جزء ٩

(٢٠١٣)، جزء ١٠ (٢٠١٣)، جزء ١١ (٢٠١٤).

———. المفاهيم الفلسفية واللاهوتية في المجادلة بين المسيحيين والمسلمين من القرن الثامن حتى القرن الثاني عشر. جونية، لبنان:

المكتبة البولسية، جزء ١ (٢٠٠٤)، جزء ٢ (٢٠٠٥)، جزء ٣ (٢٠٠٥)، جزء ٤ (٢٠٠٧)، جزء ٥ (٢٠٠٧)، جزء ٦ (٢٠٠٨)، جزء ٧ (٢٠٠٨)،

جزء ٨ (٢٠٠٩).

———. مواد لدراسة المجادلة المسيحية الإسلامية في العصر الوسيط. جونية، لبنان: المكتبة البولسية، جزء ١ (٢٠٠٤)، جزء ٢ (٢٠٠٤)،

جزء ٣ (٢٠١٤).

Khoury, Paul. Aporétique. Que sais-je?. Paris: L'Harmattan, 2016.

———. Études (sous presse).

———. Islam et Christianisme : Dialogue religieux et défi de la modernité. Paris: L'Harmattan, 2011.

———. Jean Damascène et l'islam. 2^{me} éd. Würzburg-Altenberge, Echter-Oros Verlag, 1994.

———. La Crise libanaise dans le processus de mutation socioculturelle de l'Orient arabe (sous presse).

———. La Religion et les hommes: Essais sur les dimensions anthropologiques de la religion. Beyrouth: [s. n.], 1984.

———. Le Fait et le sens. Esquisse d'une philosophie de la déception. Paris: L'Harmattan, 2007. (Ouverture Philosophique)

———. Le Jeu de la vie. Méditations. Paris: L'Harmattan, 2014.

———. Le Problème de l'homme. Paris: L'Harmattan, 2017.

———. Les Islamistes et les autres. Beyrouth: [s. n.], 2004.

———. L'islam critique de l'Occident : Islam et sécularité, I-III, Würzburg-Altenberge, Echter-Oros Verlag, 1994, 1995, 1996.

———. Monde arabe et mutation socioculturelle : Problématique de la sécularisation et de la révolution culturelle. Edingen-Neckarhausen, 2000. (« Deux Mondes »)

Khoury, Paul. Paul d'Antioche: Traités théologiques. Edition critique, traduction et introduction par P. Khoury. Würzburg-Altenberge, Echter-Oros Verlag, 2^{me} éd., 1994 (3^{me} éd., Beryouth: Éditions de l'Université Antonine, 2014.

———. Pensée arabe contemporaine. Tradition et modernité. Paris: L'Harmattan, 2012.

———. Projets (sous presse).

———. Question I : La Religion en question. Pour un dialogue interreligieux et interculturel (sous presse).

———. Question II : Le Liban en question. Le monde arabe en question (sous presse).

———. Tradition et modernité. Matériaux pour servir à l'étude de la pensée arabe actuelle. Beyrouth, I-III, 1981, 1984, 1985.

———. Tradition et modernité: Thèmes et tendances de la pensée arabe actuelle. Paris: L'Harmattan, 2013.

———. Une lecture de la pensée arabe actuelle. Trois études. Würzburg-Altenberge, Echter-Oros Verlag, 1998.

الفصل السابع

فريد جبر (١٩٢١ - ١٩٩٣) أصول التحقيق الفلسفيّ

جيرار جهامي

تقديم

إذا كان الأستاذ الحقّ يُعرّف بصائغ العقول وموَلد الأفكار ومُرشد الأبحاث، فتلك خِلالاً اتّصف بها فريد جبر. وما يميّزه أنّه أوجد مدرسةً فكريّةً استحالَت ناطقةً بأرائه، ملتزمةً مواقفه، معبّرةً عن نظريته الفلسفيّة باقتناع وتبيان؛ مدرسةً غرّف كلّ طالبٍ فيها من معين منطلقاته الفكريّة، وطوّرها على هدى منهجيّته الإبداعية الذاتية مصقولةً بشخصيّته، لأنّ في الاختلاف غنى وشموليّة كما كرّسها المعلّم. أبى فريد جبر أن يتحيّز يوماً لتيّار فلسفيّ، أو مذهب دينيّ، أو عقيدة حزبيّة، فحصر همّه باستقراء الأدوات الفكريّة الصالحة التي تخدم مشروعه الفلسفيّ الخلاق. حجبه أمانته العلميّة عن كلّ عصيّة مذهبيّة أو مصلحة دنيويّة. تقيد كما يقول «بالمنهجيّة العلميّة الرصينة والتجرّد عن كلّ حكم مُسبق، إنّ لها وإنّ عليها»^(١).

شموليّة ثقافته لم تدفعه، كما حصل للكثير من مفكرينا، إلى الغرق في متاهات العلوم والفلسفات وضياع الهدفيّة، فما برح يجزم في أكثر من مناسبة أنّه «لا الفلسفة الشرقيّة، ولا الغربيّة تلخّص فلسفتنا الذاتية»، إنّما سعى دؤوباً إلى شقّ السبيل أمام فكر مبدع ليصوغ القول الفلسفيّ ببنية ذهنه، ويتصوّر الحقيقة بعرفانه ومعارفه. غرضه الدائم يرمي إلى اكتشاف الجديد وإيصاله إلى الإنسان أينما حلّ ووُجد. إنّهُ المفكّر اللبناني الذي وعى أهميّة التراث الشرق الأوسطيّ، وحاول قدر المستطاع استخراج أدوات عمل فكريّة تساعد باحثي العصر على العبّ من مناهل التراث بغية

(١) فريد جبر، في حوار مع مجلّة آفاق عربيّة (بغداد)، السنة ١٢ (نيسان/أبريل ١٩٨٧)، ص ٦٦.

تطويره وتحديثه، ومن ثمّ تجديده ليتناسب ومتطلّباتنا الفلسفيّة وحاجاتنا العقليّة والثقافيّة. يبتغي من وراء مجمل هذه العمليّة الشاقّة توليدَ فكر إنسانيّ عربيّ متجدّد ومواكب لطروحات العقل ومطارحاته بموضوعيّة العالم وغورانيّة الفيلسوف.

أنا أستاذاً محاضراً في كليّتي الآداب والتربية في الجامعة اللبنانية أواخر الستينيات، وهاجسه رفع شأن هذه الجامعة كي لا يصحّ فيها «ما تُتهم به من أنّها المحلّ الذي فيه يُكتفى بتناقل المسموعات وتذاكُر المحفوظات وترأُف المقولات وتكاُدُس المعقولات. وما أشدّ الخطر على المتفلسف أن يُقبل على الفلسفة فيتطَقّل فيها على الناس من خلال ذلك كله»^(٢). تتلمذ على يده عشرات الطلّاب من مشارب متنوّعة وفي ميادين مختلفة من الفكر العربيّ والإسلاميّ، حتى سُمّي «خوري المسلمين»، هو الاختصاصيّ بالإمام الغزالي، يتعاطى مع الجميع بمنأى عن انتمائه الدينيّ وتعامله مع الموروث الثقافيّ. وقد أبى، حين انكبّ على ترجمة فلسفة الفكر الدينيّ للويس غارديه وجورج قنواطي^(٣)، إلّا وأن يصاحبه في العمل العلامّة الشيخ صبي الصالح للتحرير اللغويّ والعقديّ. وفردة الفريد أنّه كان يقرأ كلّ نصّ فلسفيّ بلغته: من المنابع اليونانيّة والسريانيّة والعربيّة واللاتينيّة إلى المصنّفات الفرنسيّة والإنكليزيّة والألمانيّة والإيطاليّة. ولا يسعنا في مقال محصور أن نعرض الأطاريح والمصنّفات والأبحاث التي أشرف عليها وقَدّم لها في الفلسفة والعلوم الإسلاميّة. لكن مجملها يشير إلى أنّ مشروعه تبلورت جنباته على أيدي هؤلاء الباحثين في المجالات المختلفة، إذ راح كلّ منهم يحقّق جزءاً منه، كما النور الواحد الذي يُشرق ويشعّ من خلال عدّة مشاك^(٤).

وُلد فريد جبر في ضبيّه (المتن، لبنان) عام ١٩٢١. وفي العام ١٩٢٦ بدأ تعلّم اللّغات على يد الأب بطرس التّنوري. وفي السنة ١٩٣١ التحق بمدرسة مار منصور دي بول الإكليريكيّة بفرن الشباك (بيروت). وفي سنة ١٩٣٨ لبس البدلة (الثوب الرهبانيّ) وذهب إلى باريس، والتحق بالأباء العازاريّين. بين عامي ١٩٤٥ - ١٩٥٢ درّس تاريخ الأدب العربيّ والفلسفة في مدرسة الآباء العازاريّين بدمشق. وبين عامي ١٩٥٢ - ١٩٥٤ درّس اللاهوت في المعهد الكاثوليكيّ الإكليريكيّ العالي للأقباط بمصر، في طنطا وفي المعادي. في سنة ١٩٥٥ ناقش في باريس أطروحة الدكتوراه في السوربون حول مفهوم اليقين عند الغزالي. وقام بين عامي ١٩٥٥ - ١٩٥٦ بجولة علميّة زار فيها جامعات كمبردج وأدنبره وتوبنغن. منذ العام ١٩٦٥ حتى ١٩٩٠ كان أستاذ الفلسفة والفكر العربيّ الإسلاميّ في كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في الجامعة اللبنانية. بين عامي ١٩٧٤ - ١٩٨٠ شغل

(٢) فريد جبر، «نحو تحقيق فلسفيّ لبنانيّ»، مجلّة حوليات (جامعة القديس يوسف، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة)، السنة ١ (١٩٨١).

ص ١٠٤.

(٣) عنوان الكتاب في الفرنسيّة: Louis Gardet et M. Anawati, Introduction à la théologie musulmane: Essai de théologie comparée, coll. Études de Philosophie médiévale (Paris: Vrin, 1948).

(٤) حقّقنا مع الزميلين رفيق العجم وسميح دغيم وآخرين مشروعه الكبير سلسلة موسوعات مصطلحات الفكر العربيّ والإسلاميّ في ثلاثة وثلاثين مجلداً جمعت موادّ ومواضيع قديمة وحديثة في ميادين الفلسفة الوسيطة والنهضة والفكر النقديّ المعاصر. كما راجعنا بين مخطوطاته النصّ الكامل لمنطق أرسطو، وترجمة تاسوعات أفلوطين.

منصب الرئيس العام للآباء اللعازريين في الشرق الأوسط. وعُيِّن عام ١٩٧٨ مديراً لكلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية (الفرع الثاني). أشرف فريد جبر على عشرات الدراسات العليا والأطاريح في الجامعة اللبنانية وجامعة القديس يوسف في بيروت. وألقى العديد من المحاضرات في فرنسا وإنكلترا وألمانيا وأميركا ومصر. توفي عام ١٩٩٣. وجرى تكريمه أستاذاً ومفكراً لبنانياً من قِبَل الجامعة اللبنانية، فكَرست له كتاباً يحوي مجموعة مقالات وأبحاث في فكره (Mélanges Farid Jabre).

أولاً: منطلقاته الفكرية وتطلعاته الفلسفية

انتقد فريد جبر كلَّ من يلجأ إلى «عوارف أجنبية الأصل والمبنى» يحاول ضبطها في صوغ عربي يتوخى منه التوفيق أو التلفيق بين تلك العوارف وجوِّ الفكر العربي بأصوله ومبانيه»^(٥). فبقيت منطلقاته الفكرية لصيقة بالتراثيات في نصوصها ليستمدَّ منها قيماً وحِكَميات تصل الحاضر بماضيه الأصيل وعبقريَّة لسانه. فاهتمامه بالفكر العربي غايته استخراج تحقيق فلسفيٍّ مستمدٍّ من أصوله وإخضاع مصطلحه بوساطة ما يمكن أن نسّميه اليوم «المنهجيات التعبيرية». وهو تقليد دَرَج المستشرقون على تطبيقه في دراساتهم العامة وبخاصة العربية منها، ولا سيّما الألمان منهم.

١ - حضورية التراثيات وحضورية الذات

تطلّع فريد جبر إلى التراث منتقلاً من عقل التصديق الخبري العقيدي إلى عقل التصديق الذاتي التبياني. فالصادق المصدّق هو من يصدّق الخبر من خارج بالتلقّي، لكنّه أيضاً من يطابق هو نفسه الحقيقة بالواقع مثبتاً إيّاها. لذا كان يردّد أنّ واجب الفيلسوف الأخذ بالمقولة الشهيرة: «صدّق الخبرَ الخُبْرُ»، أي أثبت الخبر المسموع والملقى بالمشاهدة والاختبار الذاتيين. فاستنتج أنّه «بهذا التصديق الإيجابي يتمّ انفتاح البصيرة وانشراح الصدر وشرط التحقيق الفلسفي»^(٦). إنّه يوازي بهذا التوجّه ويلاقي طريق الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصّار، والذي يبتعد معتنقه عن الانسياق وراء أيديولوجيا مسكوبة أو عقيدة منزلة ليطور الوافد عليه ويُعدّله إلى أن يتجاوز ويحقّق ذاته في فكره المبدع. وحقيقة كهذه تصبح مناطاً لأخرى لتظهر بغير الصيغة التي كانت عليها في سوابقها. فإن أردت أن تحدّد تقدّم المفكّر أو تخلفه قياساً على هذا الموقف أو ذاك، نظرت إلى طبيعة الحقيقة حسبما آلت إليه في بناها وصيغها كما استنبطها بذاته العالمة والعارفة.

تقتضي منهجية التحقيق الفلسفيّ التبحر في العلوم الفكرية على أنواعها، ولا سيّما في العلوم الإسلامية كي لا نأتي على ما نحقّق غرباء دخلاء، إنّما ننطلق من أصول النصوص بلغتها، استدرجاً لبواطنها وإمساكاً بخوافيها. ويبقى الهدف تناولها بمعانيها ومعالمها الإنسانية مقارنةً بما يقابلها

(٥) فريد جبر، في حوار أجرته معه مجلة آفاق عربية (بغداد)، السنة ١٢ (نيسان/أبريل ١٩٨٧)، ص ٦٦.

(٦) المصدر نفسه.

في الفكر الأجنبيّ وإطلاعاً على الفوارق الأسسيّة بينها. إنّ طبيعة الفكر العربيّ التراثي، بمضامينه وذهنيّة أصحابه وروحانيّته، لا يكوّن فقط مدارس أو مذاهب أو مجموعة علوم تجاوزها الزمن ومحتها الفلسفات الحديثة، إنّما يبقى ذات صلة وثيقة بلاوعي الأفراد أو الجماعات التي تمارس تطبيق إفرازاته وحكميّاته على أرض الواقع. هؤلاء يعيشون إشكاليّاته الفكرية، ويمزّون بأزمات كيانية قريبة من، أو شبيهة بتلك التي عبرت ماضيهم البعيد والقريب. من هنا، علا تأريخ الفكر على التاريخ الفعلي ليلتقي مع قرائنه مهما بُعد عنها أو واكبها. لذا نَبّه جبر المؤرّخ للفكر بعامة ضرورة «أن يقصر همّه على تتبّع القوى الحكيمية السارية في بواطن شعب أو مجموعة من الشعوب ليتبيّن وجوه اتّجاهاتها بحيث تتلاقى. فيركّز انتباهه على ملتقياتها لينطلق منها في تحليلاته، على أن يجري هذه الأخيرة بروح الوضعيّة التامة التي تتأتّى على كلّ حكم تقديريّ من شأنه أن يغشي عليها النظر»^(٧).

يفترض الغوص في التاريخ إذاً الكشف عن مسرى ملاقاته الروح للحقّ. هذا الروح يمثّل لبّ الإنسان وحقيقته وباطنه. يقول جبر مبرزاً طبيعة هذه اللّقاء: «إنّ الروح من الإنسان هو ما كان عليه الإنسان في ذاته وحقيقته، أي إنّهُ من الإنسان قلبه ونفسه [...]». أمّا الحقّ، فهو الوجود والموجود، مرسلّاً مسترسلاً، مطلقاً من كلّ قيد وشرط، مستقلاً في ذاته، فارضاً ذاته بذاته [...]». ولا غرو إن انطلق الروح (الناطق) من الإنسان ليأثف بالروح (الصامت) في الأشياء، فيقع الأوّل على الثاني وقوع النور على النور والوجدان على الوجدان، إذ لا يفصل بين الطرفين سوى كون الروح في الإنسان حقّاً ناطقاً، وكون الحقّ في الأشياء روحاً صامتاً^(٨). بذّا يسري روح التاريخ التراثي في وجدان الناس وعلى مدّ التاريخ البشريّ ويتفاعل مع اللّزوميّات والضروريّات الوجوديّة.

هكذا لخصّ فريد جبر نظريّة العجز في الإدراك على مستوى الإنسان، في الفكر العربيّ، وهو يبرز تحت وطأة عقل فعّال مفارق، هذا العقل الذي قام بدور النور الذي يشرق على النفس الناطقة التي استحال عقلها بالملكة، ليجرد المعقول من علائق الكمّ والكيف ويهبها صورة المعلوم أو جوهره المحض. تتمّ بذلك عمليّة المعرفة في أعلى درجاتها وأدقّ كليّاتها، ويستحيل العقل من ثمّ مستفاداً وقدسياً^(٩)، لكنّه يبقى قاصراً عن الإدراك الذاتيّ المستقلّ. لذا شاء جبر تحويل العقل النظريّ، بوعيه الأمور وإدراكه المعارف، مصدراً للمعرفة والعلم؛ والعقل العمليّ مصدراً للفعل والتقدير، لينقلب التصديق من خارج الإنسان إلى داخله، فيعي الذات والأشياء بقواه. تحدّد بهذا التحوّل مكانة النظر بين الخبر والبيان، وتسمي النظريّات بمثابة عقليّات لا مجرّد علوم بسيطة مقتناة؛ فيفتح الروح دورياً على المزيد من الحقّ في ذاته وفي الأشياء بالأعيان وصولاً إلى تصديق الخبر بالخبر. ويمسي الروح هكذا مُخبراً من جهة ما يتلقّى الخبر الذي يرد عليه على وزن العقل

(٧) جبر، «نحو تحقيق فلسفيّ لبنانيّ»، ص ٨٩.

(٨) فريد جبر، «بين الروح والحقّ»، مقال غير منشور. يقول معرّفاً الروح: «الروح من كلّ شيء هي الشيء في ذاته وصميمه، وهو لبّه وحقيقته وباطنه في مقابل ذلك الشيء قشراً وقالباً وظاهراً [...]». وإنّما أمسى الإنسان بذلك قادراً على أن ينفذ في الحقّ، لأنّه بذلك هو من الحقّ وله، يتبيّن الحقّ وينطق بمعانيه حتى يبيّنها، ويستنبط من الحقّ معالمه حتى يبرزها».

(٩) فريد جبر، «ابن سينا والعقل الفعّال»، بيروت، في الذكرى لمولد الشيخ الرئيس ابن سينا، ١٩٨٠.

المكوّن (Raison Constituée)، ومُخْبِرًا بالرجوع إلى ذاته محكًا للعلوم ومعيارًا للقدّر على وزن العقل المكوّن (Raison Constituante). وكأننا بفريد جبر يستصرح التراثيات كي يستصلحها محلاً لانطلاق الفكر الذاتي نحو حضور دائم في وجه الحقّ والحقيقة. فتتفجّر طاقاته وتزداد معارفه صنعاً للتاريخ الفكريّ والإنسانيّ. وهذا ما عناه بالتحقيق الفلسفيّ الذاتيّ المستقلّ والخلاق، وهي «سمات المفكر اللبنانيّ بخاصّة»، على حدّ قوله.

في ضوء قصور العقل المُخْبِر المصدّق، وضع جبر مصطلح «فلسفة الخبر» دلالةً منه على كون الخبر الهابط من علّ منبعّ الحقيقة ومصدر العلم اليقينيّ؛ وبالتوازي كلّ ما يورثه العقل الفعّال عقل الإنسان المنفعل على حدّ زعم الفلاسفة. فما نكتسبه معرفياً بالحسّ والمشاهدة من معانيات ذاتيّة لا يشكّل سوى نواة معرفيّة تتمظهر في البديهيات من المعرفيات. أمّا الكليّات المجردة، فلا حول ولا قوّة لفاعليها على استدراجها. تلوح فلسفة الخبر هذه هيكلَ فكرٍ ذات مسلمات عقديّة ثابتة، تُترجم معارفه مستلزمات نظريّة ومسلكيّة محدّدة سلفاً، وما علينا سوى الاكتساب أو الكسب حسب نظريّة الأشاعرة. وهذا ما حدا بجبر على السؤال عن معنى التصديق الفعليّ لا الشكليّ: هل ينبع من الذات نحو موضوعها؟ أم ينسكب الموضوع المفروض على الذات هذه؟ وبمعنى آخر: هل تقوم منهجيّة التحقيق الفلسفيّ المنشود انطلاقاً من الفعل نحو الفاعل تاركَةً مساحة واسعة لإجراء التحليل والتعليل والنقد؟ أم إنّ عملها وبرنامجهما يقتصران على إدراك حقائق الأمور من الخبر لا من الخبر؟

ضمن هذا التوجّه العقلانيّ الذي يخصّ إرشاد كلّ إنسان فاعل وقادر، وصّع جبر كتابه الأخير غير المنجز: «مصطلح الفكر العربيّ بين الأيسيات والقدريات». وشاء أن يبيّن فيه خصوصيّة هذا الفكر الذي يتبنّى الفعل لا الأيس منطقاً لبناء فلسفة عربيّة ذاتيّة. الفعل هذا تصوّره فلاسفة العرب من الأعيان في صميمه مطبّقاً لا منظرًا. فقوام الذات لا أسّ له إلّا وقد تحوّل كل صنّع فعلاً أو إيجاد فعل.

٢ - مكانة الغزالي بين العلم واليقين

يحدّد جبر فكر حجة الإسلام الغزالي بأنّه يجمع في مؤلفاته معظم العلوم الإسلاميّة مفضّلةً، مركّزاً على الإنسان ومتقيّداً بالعقائد في ما تتضمنه من إلهيات ووجدانيات وأخلاقيات علماً وعملاً. يترجم الإمام عقيدة أهل السّنة اعتقاداً وعلماً ومعرفّةً، ويتصدّى للفلاسفة الذين يخرقون هذه العقيدة بالبدع. «فلاعتقاد هو التصديق مثل التقليد [...] والعلم أصبح تصديقاً وإيماناً حقّق فيهما عن سبيل المشاهدة من الباطن [...] والمعرفة تقوم على التذوّق والحب [...] فالعلم فوق الإيمان، والتذوّق أو المعرفة فوق العلم»^(١٠). وأهميّة الغزالي تكمن، في ما يرى جبر، أنّه نفذ إلى عُمق شخص الإنسان، ورأى فيه تجلّيات السرّ الإلهي إذ يستطيع أن يترقّى في مقاماته النفسانيّة الدينيّة

(١٠) فريد جبر، «مع الغزالي في صميم تفكيره»، مهرجان الغزالي في دمشق، ١٩٦١، ص ٣٨٥ - ٣٨٨.

إلى هذا السرّ على طريقة المتصوّفة^(١١). وهي مزايا أبرزها في دراساته المعمّقة حول فكر الغزالي ومصطلحه، مستكشفاً الخيوط الممسّكة بفلسفته ومقاصده الكلاميّة.

ومهما كانت المواقف من هذا العلم الدينيّ واليقين النفسيّ، فإنّ جبر رأي في الغزالي مرشداً إلى الحقيقة، وإنّ بطرق مختلفة، بمعنى أن نضمّن نحن، على طريقتنا وأصول فكرنا، مفاهيم الاعتقاد والعلم والمعرفة هويّات ذاتيّة مختلفة تُمكن الإنسان من تحديد موقفه من العلم والعمل. يقول: «نحن اليوم في زمان أصبح محور تفكيرنا فيه الإنسان الحيّ الذي يتخبّط أماناً مع مصيره ومعاده، ويسعى إلى أن يحدّد موقفه من الكون والحياة. وذلك الإنسان هو نحن، وكلّ منّا يريد نفسه، ونفسه وحدها نقطة الانطلاق للبحث في كلّ شيء وتنظيم كلّ شيء»^(١٢). وبهذا الدّفع يكون جبر قد سعى إلى تحرير الفكر من قيود عقيدية، شكّلت وتشكّل عوائق معرفيّة تحدّ من نشاطاته وتقمع تحرّكاته على أرض الواقع، وجعل العقل ملكة مستقلّة بذاتها لها قدرات خاصّة تحرّرية بناءة.

وبذا يكون جبر قد أجرى عمليّة مزدوجة تقتضي الاتّصال بفكر الغزالي والانفصال عنه. فإذا كانت الحكمة الفلسفيّة تهدينا إلى معرفة الأمور ودراية السلوك، فالحكمة الغزاليّة تطلّعوننا، بحسب رأي جبر، على هذه الأمور نفسها وطبيعة نظامها. إلّا أنّ الفلسفة تفصل بين العالم والمعلوم، أو الذات والموضوع، أساس كلّ معرفة؛ بينما لا يتمّ هذا الفصل عند الغزالي عن سبيل العقل وقواه بل عن طريق الوحي والإيمان. وهذا هو جوهر القطع بين نظرة العقل وتصديقه الذاتيتين بموضوعيّة، والرؤية الدينيّة في تصديق الخبر من خارج مدد العقل. هذه هي فحواء مصطلحات الغزالي الوجدانيّة المصدر، والتي حلّت مكان تلك العقلانيّة. مثل الاطمئنان عبر القلب، والاعتقاد، والاستبصار بحقائق الأمور، أبالعلم كان ذلك أم بالعرفان. فلا يهّمنا شيء عنده تعالى إلّا ويهرّز أعطافنا ليترك أثراً عميقاً في أنفسنا مركّزاً انتباهنا عليه.

٣ - أصول البحث في تاريخيّة الفكر

اعتمد فريد جبر في تقصّيه معالم تاريخ الفلسفة، والنظر في امتداد الفكر وتواضله بين قدماء ومحدثين، أصولاً بحثيّة تلخّص بالآتي: أولاً، الإمساك بالحقبة التاريخيّة المدروسة، والإلمام بأطرها الفكرية العامّة: ما مهّد لها، ما كوّن لها، ما خصّها وما تبعها؛ ثانياً، البحث بالمصطلحات الأصليّة المستعملة في التعبير وتوالدها بين لغة منقولة ومنقول إليها؛ ثالثاً، الإحاطة بالمسائل الفلسفيّة المرتبطة بالإشكاليّة المطروحة عبر الموادّ الفكرية والعقديّة أو العلميّة.

(١١) يبرز جبر هذه الأهميّة قائلاً: «Si Ghazali ne domine pas sans conteste l'histoire de la pensée musulmane, il est au moins un de ses plus illustres représentants: Le Côté humain de son œuvre religieuse écrite a frappé les milieux islamisants occidentaux»

Farid Jabre, La Notion de certitude chez Ghazali, 2^{ème} éd. (Beyrouth: Publications de l'Université libanaise, 1986), p. 32. نظر:

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٩٠ - ٣٩١.

أتبع هذه الأصول وطَبَّقَ قواعدها في مقاله «أرسطو والأرسطية عند العرب»^(١٣) بوقوفه على ثمرات الفكر الأرسطي، وقنوات انتقاله إلى المشائين اليونانيين بدايةً، ومن ثمَّ المشائين العرب واللاتين. وألَمَّ بالحركات الفكرية التي صاغت فكر المعلم على مَرَّ العصور وباللغات المترجمة له، من اليونانية إلى السريانية والعربية، كيف نقلته وأغنته وشعبته وعدلته، وخرَّجته في ثوب متجدد عنوانه «المنظومة الأرسطية في صيغتها العربية». ويُتَحَفَّنَا في نهاية المقال الطويل بسلسلة فائضة بالمصادر والمراجع التي اعتمدها وفي عدَّة لغات بما يغنيك عناء البحث خارجها. وهكذا لا تعود دراسة تاريخية الفكر تقتصر على إعادة سرد ما طالعنا به كُتِبَ تاريخ الفلسفة أو مصنفات المؤرخين من نظريات وأقوال شائعة، إنما هي تعمُّق في صلب المسائل الفلسفية وإضفاء الشمولية على العرض وتحليل النصوص، بعد تلمُّس حقائق الأمور ووضعها في أطرها الحضارية والدينية والفكرية واللغوية. فنستلَّ منها منابع فكرية علينا استعمالها شواهد تراثية حيَّة في تحقيقاتنا الفلسفية.

٤ - النص والمصطلح

تجلَّت أبحاث جبر في نصوص الفكر العربيِّ وصيغ تحليلها وتفسيرها في أكثر من كتاب ودراسة ومقالة، طغت عليها مؤلفات الغزالي ونصوصه ومصطلحاته. وجلَّ غائيته إبراز تعابير هذا الفكر باللسان العربيِّ الصافي وخصوصياته. وإذا ما واجه العرب الفلسفة علماً دُخِيلاً على علومهم الأصلية، فكيف قُبِضَ لهم إجلاء المعاني الفلسفية بلغة الجاهلية أو الإسلام وهم غرباء عنها؟

في مقال غير منشور بعنوان «نريد فلسفة من عندنا وبلغتنا» يستنتج جبر، بعد ممارسته مطوَّلاً قراءة النصوص الفقهية والكلامية والفلسفية العربية وتحليلها، أنَّ «لغتنا العربية الفصحى من اللين والطواعية ما يمكنها من التعبير عن أدقِّ ما يختلج الفكر العربيِّ في يومنا الحاضر». وهو قد جرى هذا المنحى من الدراسات في التراث بعودته إلى كبار أعلام الفكر العربيِّ والإسلاميِّ، والغرف من تراثهم الفكريِّ، والتمكَّن من لغتهم ومصطلحاتهم. فتناولها نحتاً واشتقاقاً إلى أن وضع مشروعه الذي يلخصه بأنه «فكرٌ فلسفيٌّ يعبر عن فكرنا وينبع من عنديّاتنا». أخضع هذا المصطلح للتخريج والتعليل والتوليد في ضوء منهجيات تعبيرية عربية وأجنبية، لسانية تأويلية، تأيلاً وضبطاً وتثبيتاً وتكريساً. ومن هذه المصطلحات نذكر: تنقيح المناط (Méthode des Résidus)، التعاند أو التداوت (Intersubjectivité)، الحرفية (Empirisme)، التأويلية (Phénoménologie)، تكافؤ الأدلة (Antinomies de la Raison). وقد اختار ترجمتها بالعودة إلى أصول معانيها، خارج التقليد المتبع ومن داخل عادة لسان العرب.

وهكذا عندما وجد نفسه أمام إشكالية المصطلح الفلسفيِّ وابتداع طرق حلِّها، دعا إلى الاشتقاق والتجديد وابتكار الجديد المنحوت، ولكن على هدي أصول اللسان وخصوصياته، على طريقة ابن رشد الذي فرض في التأويل «عدم الإخلال بعادة لسان العرب في التعبير المجازي». وحثنا

(١٣) فريد جبر، مقال «أرسطو والأرسطية عند العرب»، في: فؤاد إفرايم البستاني، دائرة المعارف، ج ٩، ٤٣٣ - ٤٩٠.

على إبراز الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، وهو عنوان كتاب وضعناه في التسعينيات من أجل تحديد أبعاد اللغة الفلسفية العربية بين العامة والخاصة، والبيان والبرهان، والنقل والعقل، والظاهر والباطن وبين الحقيقة والمجاز^(١٤). كما وعى أن مشروعه الفلسفي يجب أن يمهد له بترجمات ونقل من اليونانية إلى العربية، ومنها إلى الفرنسية، ومن الفرنسية إلى العربية، تحريراً لهذا التوليد المصطلحي وتعبيراً عن القول الفلسفي المحقق^(١٥). وهمة الأول ألا يؤخذ على هذه الترجمات بأنها بعيدة عن الذوق العربي، بل يرتاح إليها القارئ حتى يكاد لا يشعر بأنها كُتبت مترجمة. فتشكّل نبزاً لمشروعه، إلى جانب موسوعات شاملة لعلوم العرب وأعلامهم، وصولاً إلى النهضة في الفكر الحديث والفكر النقدي المعاصر، تكون المصدر الأم لمن شاء انتقاء المصطلح المناسب وضعاً وترجمةً وابتكاراً.

ثانياً: مسارات الفكر العربي الحديث

هل أحجمَ فريد جبر عن وصل ما انقطع بين الماضي والحاضر؟ هل همّش النهل من الفكر النهضوي باتجاهاته سعياً وراء نهضة فكرية متجددة؟ من البديهي القول إن الفكر الوسيط، أكان شرقياً أم غربياً، قد نبّت جذوره وصبّت فروعه في قوالب دينية عقيدية روحية. فلا فكر ينمو إلا في ظل ثقافة وحضارة مواكبة وعلوم مساندة له. لذا نعتقد أنه من الخطأ منهجياً إقامة معادلات بين ذهنتين وسيطية وحديثة، من دون اعتبار الفوارق الزمنية والمكانية، كما والتميزات الفكرية تجاه مسائل وإشكاليات طبائعها مختلفة، مع الاعتراف بالتواصل التاريخي الفكري، إذ لا قفزات في الطبيعة، إنما تقاطع مستمر بين التيارات والمذاهب. فهناك تضارب، لا بل تطاحن، بين أن يصبو الفكر إلى الحقيقة المطلقة أو تعتبرها النفس من الغايات الممكنات، وأن يُعَمَل على إدراكها نسبية متقلبة الأغراض والتوجهات في النظر إلى مبادئها وطبائعها. وهذا التمايز، حسبما يرى جبر، يفسّر لنا الصراع في الوعي العربي بين ذاتية العقل والفعل واغترابهما.

١ - توجهات النهضة

إن الواقع الفكري المتمثل صراعاً وتباعداً بين أهل العقل والبرهان وأهل النقل والسلف، دفع فريد جبر إلى اعتبار فكر النهضة يتنازعه اتجاهان: «انطلق أولهما من الدين والعقيدة يُلصق بهما عوارف أجنبية الأصل والصيغة ويدعيها منهما، فاستحال الصهر والجمع بين الطرفين واستمر الأمر، بوعي أو دون وعي، على هذه الحال حتى حلت ظروف أرغمت على الفصل بينهما متناكزين مترادفين. أما الاتجاه الثاني، فإنه انطلق من الأصول الأوروبية العلمانية، فاتخذها عوارف فلسفية وحاول أن يجد لها صوغاً وبناءً عربيين كادا يجيئان في الواقع منهما بمنزلة ريش الطاووس من

(١٤) جبرار جهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ٢٠١٥).

(١٥) كرس جبر لهذه الغاية عدة مصنفات مترجمة، راجعها في قائمة مؤلفاته.

أبي الحنّ، أو العكس بالعكس، في الأسطورة المعروفة المشهورة. فلا غرو إن استحال على كلّ من الاتّجاهين أن ينتهي بتحقيق فلسفيّ صحيح^(١٦) فكيف الخروج إذًا، على صعيد الإبداع الفلسفيّ، من هاتين الدوّامتين؟

إنّ دور المنهجيّات العلميّة والمدارس الغربيّة بمذاهبها لا بدّ أن يوجّه دراستنا ويغني وسائل بحثنا، لكن نهضتنا الفكريّة لا تقتصر على النقل عن الغير أو التمثّل به. فالانطلاقة يجب أن تبقى شرقيّة المنحى، ساميّة الجذور، عقلانيّة في مبادئها وعربيّة في مصطلحها. إنّ إبداعنا الفلسفيّ، وإن تصوّرناه بدايةً في الفكر العربيّ وجود الكمون والإمكان، فإنّ علينا أن نطوّره ونتجاوز قصوراته وعثراته، ونسدّ ثغراته، كما جسّده وأنعش الأمل بتحقيقه رجالٌ من أمثال طه حسين وأحمد أمين وإبراهيم مذكور وعثمان أمين وعبد الرحمن بدوي وغيرهم^(١٧). هذا لا يعني أنّ نطاق الإبداع يبقى محصوراً في الزمان والمكان، إنّما هو يستنهض الذات والغير، المجتمع والوطن فالإنسانيّة جمعاء.

٢ - مقترحات وحلول

تبين لفريد جبر أنّ اتّجاهات النهضة، وسُبُل الانخراط في إبراز معالمها وتحقيقها، تحار بين موقّعين متناقضين: الشهادة في الإسلام، يقابله اللّحاق بركبّ الحداثة والحضارة. فالشهادة تبقى المنبع المحرّك للحياة الروحيّة الأخلاقيّة، وتترجم سياسياً واجتماعياً تمسكاً من العلماء المؤمنين بحرفيّة النص وهويّتهم العربيّة الإسلاميّة. لكن هذا التوجّه بقي يسوق العامّة نحو الانغلاق، وهم واقعون تحت تأثير معظم الأئمّة والفقهاء الذين ينقلون إليهم التعاليم الإسلاميّة الجامدة على معطيات العصر البائدة. ممّا جمّد قطار النهضة ووضّعها في جوّ دينيّ متوقّع على ذاته. أمّا الحداثة، فبقيت محصورة بالخاصّة تشدّهم لإرساء قواعد نهضة حضاريّة لم يعرفوا كيف يترجمون وسائل قيامها وترجمتها ونقلها إلى العامّة، إلّا من خلال مذاهبهم وأحزابهم وكتبهم ودوريّاتهم وأقوالهم حصراً. ممّا يطرح السؤال: كيف الجمع بين الأصيل والدخيل؟ ما حصل مطلع القرن العشرين بدا تلفيقاً مصطنعاً، لا يؤدّي إلى نهضة حقيقيّة. وما اقترحه جبر حلاً لهذا الإشكال المضيّ في فتح طريق الاجتهاد والتأويل لتطويراً للعلوم الإسلاميّة. ممّا يسهم في بلورة وعي النهضة الحقيقيّة انطلاقاً من ثقافة دينيّة مفتوحة وبأدوات فكريّة ذاتيّة. هذان الاجتهاد والتأويل يجب أن يخرجنا من رحِم العقل المعرفيّ المفتوح والقادر على إيجاد آليّات النهضة لترجمتها أفعالاً؛ فيمارس نشاطه النظريّ والتطبيقيّ بإحداث فضاء تربويّ تعليميّ دينيّ جديد ومنفتح، ينتشر بين العامّة وأهل الثقافة، بوساطة المساجد والجامعات ووسائل الإعلام والمطبوعات. وهكذا يتحقّق الهدف المنشود، في

(١٦) فريد جبر، في حوار أجرته معه مجلّة آفاق عربيّة (بغداد)، السنة ١٢ (نيسان/أبريل ١٩٨٧)، ص ٧١.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٧٢.

ظلّ إعادة فهم متطوّر للعلوم الإسلاميّة، وفي ضوء العلوم الإنسانّيّة الحديثة إشراكاً للجميع في هذه الورشة النهضويّة المستقبلية^(١٨).

ثالثاً: نحو تحقيق فلسفيّ إنسانيّ

لم يُقيّض لفريد جبر تظاهر هذا التحقيق وتبلوره مشروعاً فلسفياً متكاملًا ومحققاً ذاتياً، لكنّه تمكّن من رسم مبادئه ومعالمه حين أبرز الشروط الصالحة لوضع تحقيق فلسفيّ مستمدّ من أصول الفكر العربيّ وأصاله لغته. وهو لم يُغلق بهذه الشروط باب انفتاح المفكر العربيّ على سائر الفلسفات أو العلوم الغربيّة، إذ إنّها بقيت هذا المفكر زلّت التعصّب وهنات الجمود على التقليد. فتتطوّر نظرتّه إلى الوقائع - الحقائق وإلى بنى الأشياء والعقول لتشمل ميادين المعرفة على أنواعها، وتملاً جنبات الوجدان، وتنفّذ إلى بواطن النفس، فتولّد إنساناً يجابه بوعي وواقعيّة ما ينثال عليه من أفكار موروثيّة وأخبار متواترة وعلوم مفروضة. بذّا سعى إلى إيجاد أفضل السبل الآيلة إلى إنماء وعي ذاتيّ عند كلّ فرد مثقّف وتطويعها، إدراكاً عميقاً للذات بغية تفجير طاقاتها وتحقيقها منطلقاً من وعي العقل لجوهر المسائل الفلسفيّة والوجوديّة، لا مجرد توقّفها عند اطمئنان النفس وارتياح القلب لها فحسب. بدأ يحقّق هذا المشروع بضبط إيقاع مبادئه ومنطلقاته رويداً رويداً، تاركاً للآخرين بعد رحيله حُسن تخريجه تصوّراتٍ ومؤلفاتٍ تُبرز إبداعاتهم، كلّ حسب نظرتّه إلى الكون والمجتمع والحياة، كما ذكر في تعريفه الفلسفة.

١ - التحقيق الفلسفيّ اللبنانيّ

مهّد جبر لهذا التحقيق بأبحاثٍ وضعيّة واسعة الرقعة، غزيرة المادّة، وترجمات عميقة رأى فيها ما يولّد بينه وبين المطالع في الفكر العربيّ ضرباً من الألفة والمشاركة في الذوق يحمله على الاقتناع بالمشروع المنوي تحقيقه. وقرن هذه الضمّة من الأعمال بدراسات عليا لدى طلابه أشرف عليها لسنوات، تناولت طبائع اللغة في لسان العرب والموادّ الفلسفيّة، مع ما لفلاسفة العرب من إسهامات في التجديد والتطويع. يقول معرّفاً فلسفته بأنّها «ليست فقط مجموعة من الصور الذهنيّة قائمة بذاتها، كليات مجردة عن الواقع العينيّ، مستقلّة عن الفيلسوف واضعها، بل إنّها لا وجود لها قطّ في الأعيان من حيث كونها مجردة فلسفة، مثلما لا وجود للإنسانيّة بحدّ ذاتها ومن حيث كونها إنسانيّة مجردة محضة [...]». إنّما يواجهنا أناسٌ كلّ منهم هو، في أطر زمانه ومكانه وواقعه العينيّ، تحقيقٌ فرديّ معيّن للإنسانيّة جمعاء، بحيث يبرز في الآن نفسه، هو هو بما كان عليه في ذاته إنساناً، وهو، ضمناً ومعنوياً ومن خلال مجتمعه ووطنه، تلك الإنسانيّة الكلّيّة التي جاء تحقيقاً عينيّاً لها [...]. والتحقيق الفلسفيّ يطلع علينا (آنذاك) صيغاً من القول تكشف عن بنى ذهنيّة انضبطت بها

(١٨) فريد جبر، مقالان بالفرنسيّة غير منشورين: «Une pensée philosophique humaniste d'expression authentiquement arabe.» et «L'Islam dans le monde arabe d'aujourd'hui».

حقائق ثابتة كان منطلقها معرفة بالحس والمشاهدة شملت صاحبها بمراحل تاريخه وإحداثيات جغرافيته»^(١٩).

الفلسفة إذاً تحقّق أكثر ممّا هي علم، تتناول إنساناً مدرّكاً عارفاً مسؤولاً، صفات تجعله أقتوماً يتجاوز بواسطتها فردية الشخص المادّي، «فتروق كلّ إنسان أياً كان عصره ومصره [...]». وما ألدّ الجديد لمن يكتشفه»^(٢٠). وبما أنّ التحقيقات الفلسفيّة متعدّدة ومتلوّنة بصياغات مختلفة، «رُزقت الأوطان بفلاسفة ينطلق كلّ منهم من عوارف زميله أو سابقه بعد اطلاعه عليها»^(٢١). وهذا ما يبيّش بالتكامليّة المستمرة في المعاني والمصطلحات والتحقيقات الفلسفيّة والضروريّة بين المذاهب والاتّجاهات الفلسفيّة على تنوّعها.

إنّ غرضيّة الفلسفة، إلى جانب العلوم الإسلاميّة، إحداث أنماط فكريّة جديدة متحرّرة تُجنّبنا عقم الفلسفات الماهويّة التي لا تتسجم مع واقعها. وهذا الزخم الثقافي المطلوب من المفكر، إلى جانب انفتاحه الكلّي على النظم الفكريّة، وجده جبر تهيؤاً عند اللبنانيّ ونبوغاً، مقدراً تجربة كمال الحاج في وضع قواعد للفلسفة اللبنانيّة، وصفاتها المتجسّدة في العقلانيّة والواقعيّة والإيمانيّة، والعربيّة أداؤها التعبيريّة. فثقافتنا في لبنان جامعة الأصالة الساميّة وتذوّقنا للبيان العربيّ على صعيد الذهنيّات والمعاني العقلية، إلى جانب انفتاحنا على الحضارة الهلنستيّة والثقافات الغربيّة. ولدى لبنان جامعة لبنانيّة تضمّ طلاباً وباحثين من فئات المجتمع وطوائفه المختلفة بإمكانها أن تقوم بهذا الدور التحضيريّ لمن سيكون لهم مزيّة إنجاز مثل هذا التحقيق. وقد تأكّد حدسه هذا من خلال ما أنجز ويُنجز فكريّاً وعلميّاً في هذه الجامعة امتداداً إلى مثيلاتها.

٢ - التعبيريّة والتكامليّة

من أبرز شروط فعل التفلسف بالعربيّة إذاً أن نكتشف المعاني الفلسفيّة بعوارفنا ومنطلقنا الفكريّة الخاصّة، ممّا يؤديّ إلى تظهير التحقيق الفلسفيّ المطروح وترجمته بتواصله مع الفلسفات المحليّة والعالميّة، بذلك تنصهر فلسفتنا في تراث ثقافيّ وتمدّنيّ شامل. وتراثنا يتمايز بأنّه جامع «خواصّ العروبة وميزاتها وشمول الإنسانيّة وعموميّاتها»^(٢٢). والمحلّ الذي تثبت فيه هذه النظرة وفد إلينا عبر العلوم الإسلاميّة من حديث وفقه وتفسير وكلام واتّجاهات صوفيّة. أمّا البُعد التطويريّ، فيكمن في إخضاع مصطلح تلك العلوم وتلك الفلسفة ومعانيها لتعابيرنا اليوم ومقتضيات حياتنا.

يتمّ تحقّق هذا الغرض من خلال مرحلتين؛ المرحلة الأولى، وهي التعبيريّة كما تشير إليه لفظة العبور في الانتقال الأول من الصيغة التي يطرأ عليها التغيير والاختلاف وترجمتها صوراً حسّية

(١٩) فريد جبر، «التعبيريّة والتكامليّة»، مجلة الفكر العربي، العدد ٤٢ (١٩٨٦)، ص ٢١ - ٢٢.

(٢٠) جبر، «نحو تحقيق فلسفيّ لبنانيّ»، ص ٧٨.

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) جبر، «التعبيريّة والتكامليّة»، ص ٢٣.

مشاهدة كما تبدو للعيان، إلى المعنى الذي تنطوي عليه، أي إلى البنية. أما الانتقال الثاني، فيتّم من البنية إلى الحقيقة التي لها وحدها كُتِب الدوام. تطبيقاً، يتجلى مصطلحنا بصيغته مظهرًا لفظيًا خاصًا، تتكوّن بنيته من شبكة القرائن مرتبطةً بالمدلولات والمقاصد. وهو يدلّ على حقيقة بعينها والمعروفة عند الأصوليين بالمناطق أي محل نوط القرائن وربطها. ويضرب مثالاً على هذه التعبيريّة من خلال مفهوم الحضارة الذي أخطأ التراجمة في وضعه قياساً على لفظ Civilisation في الغرب، إذ يعود في الأصول العربيّة إلى «الإقامة في الحضر أو الحاضرة أو الحضرة، أي المدن والقرى والريف. وسُيّت كذلك لأنّ أهلها حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار [...]». وهذه هي الحالة الحضريّة التي كاد ابن خلدون يحصر فيها الحضارة كلّها»^(٢٣). أما المرحلة الثانية فهي التكامليّة، و«يعني التكامّل الاشتراك والإشراك في تحقيق الكمال مع الآخر وتأمينه»^(٢٤). وهو بُعدٌ يضيف على فلسفتنا شموليّة إنسانيّة يجعلها تنخرط في نياط الفكر العالميّ. يقول: «هي نظرة فلسفيّة ما تزال تحتاج إلى إخراج مذهبيّ منتظم منسّق بإحكام. وفحوى هذه النظرة أنّ كلّ المذاهب الفلسفيّة المعروفة، حتى ولو بدا بعضها مناقضاً لبعضها الآخر، إنّما هي، في حقيقة الواقع، متكاملة»^(٢٥).

يرى جبر «أنّ الغرض من هذين المصطلحيّن، التعبيريّة والتكامليّة، تحديد مذهب في البحث والتّنتظير، به تتكيّف وتوصف نظرة الإنسان إلى الكون والحياة والتي من شأنها أن تستحيل تحقيقاً فلسفيّاً. بل ربّما كان الأحرى بالقول هو أنّهما بكونهما هكذا يكوّنان مذهباً وبهذه النظرة بالذات لدى حضورها ووجودها. وذلك بأنّ هذه الأخيرة، مثل كلّ ما كان من نوعها، إنّما لا تكون حقّاً إلّا متممّة أي محقّقة مذهباً، لما بين الطرفين من علاقة تُشبه ما بين النفس والجسد، حيث لا تكون نفس إلّا متجسّدة»^(٢٦). فإنّ ملاءمة هذا التحقيق الشروط المذكورة، ظهر من خلال ما عسى أن يكون عليه الإنسان المرتجى الذي نأمل أن يمهد للتقدّم الحقّ وخلص الذات الضائعة. هكذا تتجسّد شخصيّة الفيلسوف وتتكامل فلسفته.

خاتمة

إنّ مدرسة فريد جبر أثمرت أساتذة ومفكرين، مؤلّفات وأبحاثاً، جاءت بمثابة إشراقات منوعة تستلهم منارة مشروعه. حلمه الموسوعيّ تحقّق، معظم مؤلّفاته نُشرت وتُنشر^(٢٧)، وتحقيقه الفلسفيّ

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٢٧) يصدر هذا العام عن دار المشرق، في سلسلة «المكتبة الفلسفيّة»، كتاب بعنوان فريد جبر في فكره الفلسفيّ، وفيه مباحث ومقالات عربيّة عدّة غير منشورة، مصدّرة بمقدّمات تحليليّة. كذلك يصدر قريباً عن دار لارماتان الفرنسيّة كتاب آخر بعنوان Farid Jabre, Essais et articles inédits (Paris: L'Harmattan, 2016).

وتتوّج هاتان المجموعتان بكتاب تحليليّ لمجمل فكره الفلسفيّ عنوانه: Aida et Gérard Jéhamy, Farid Jabre: Éclatement et renaissance de la pensée arabe (Paris: L'Harmattan, 2016).

أنجب إبداعات تكاملية حملت أسماء أصحابها، وفاءت ظلال منهجه البحثي ونزعت الإنسانية. فقد شاء الشراكة مع الآخر والتواصل تكاملاً، من خلال الموروث الثقافي والهّم الوجودي المشترك.

في مقال غير منشور بعنوان «نحو تعبير عربي عن الإيمان المسيحي»، ولدراسة العلاقة بين القول الفلسفي العربي وتعبيره عن الرؤى اللاهوتية، وجد فريد جبر «أنّ بحث المسيحي الشرقي عن التعبير العربي المناسب لإيمانه المسيحي سوف يجعله قادراً على إظهار جوانب تركيب لغوي وجوانب أنثروبولوجية وعرقية غير معروفة بعد. وفي هذا المضمار يحتاج المسيحي دون شكّ لمساعدة عقل أخيه المنفتح في الغرب [...]». وتلك هي ذخيرة نحتاجها جداً إذا كنّا نرغب بإخلاص إقامة حوار مسيحي، أو مسيحي إسلامي، حوار حقيقي مخلص ومفيد نتحدّث عنه كثيراً هذه الأيام». لقد وجد جبر تالياً «أن بعض المسيحيين المعاصرين من العرب والناطقين بالعربية بدأوا الاهتمام ببعض الأفكار الإسلامية الخاصة»، والمقابلة بين العقيدتين والفكرين ضرورة وجودية. عسى أن تثمر أمنيته هذا التلاقي الموعود والجدي، في شرق بات يتخبط بالمذهبية والطائفية المقيتة تشويهاً للأصول؛ كما عساها أن تُنتج كتاباته تحقيقات فلسفية خلّاقة مستمرة، تضع مبادئ الفكر العربي التي رسم معاييرها على محكّ النظر والنقد، ومن ثمّ العمل والتطبيق. فالفكر دون ممارسة يظلّ هباءً، والممارسة دون الفكر تهيم عماءً.

كان جبر يفتّش عن أفضل منهجية سعى من خلالها إلى رسم طريق فلسفي عربي متحرّر في مبادئه، وانتقاء تحقيقات أبحاثه الفلسفية، وبناء عالمه بمقولات تميّزه ومعانٍ تمايزه. وما زلنا نفتقد تكامل بنائه الفكري الذي حلم به ونسعى إلى استكماله تواصلاً مع الإبداعات.

١ - في اللغة العربيّة

أ - المصنّفات

- المنفذ من الضلال (ترجمة من العربيّة إلى الفرنسيّة). بيروت: منشورات اليونسكو، ١٩٦٩.
- فلسفة الفكر الدينيّ، مع الشيخ صبحي الصالح. (ترجمة من الفرنسيّة إلى العربيّة). بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٩. ج ٣.
- تاسوعات أفلوطين (ترجمة من اليونانيّة إلى العربيّة). مراجعة جيرار جهامي وسميح دغيم. بيروت: مكتبة لبنان - ناشرون، ١٩٩٧.
- النصّ الكامل لمنطق أرسطو. (دراسة وتحقيق)؛ مراجعة جيرار جهامي ورفيق العجم. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٩. ج ٢.
- موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، مع رفيع العجم، جيرار جهامي وسميح دغيم. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦.
- مصطلح الفكر العربيّ بين الأيسّيّات والقُدريّات (يُنشر قريباً).

ب - دراسات ومقالات في دائرة المعارف للأستاذ فؤاد أفرام البستاني

- «أبو كرم (المطران نعمة الله)»، ج ٥، ص ٨٢.
- «أبولونيوس الطيّاني»، ج ٥، ص ٤٣١.
- «أثولوجيا أرسطو أو كتاب الربوبية»، ج ٦، ص ٤٠٧.
- «إحصاء علوم الدين عند العرب»، ج ٧، ص ٢١٣.
- «إحياء علوم الدين للغزالي»، ج ٧، ص ٣٤٠.
- «أرسطو والأرسطيّة عند العرب»، ج ٩، ص ٤٣٣.
- «أريجينا (يوحنا سكوت)»، ج ١٠، ص ٤٨٦.
- «الإسكندر الأفروديسيّ»، ج ١٣، ص ١٧١.
- «مدرسة الإسكندريّة»، ج ١٣، ص ١٩٣.

ج - في كتب ومجلّات

- «فكرة اليقين الدينيّ عند الغزالي»، بيروت، مجلّة المشرق، ١٩٥٨.
- «بين أرسطو والغزالي»، ٦ مقالات، بيروت، مجلّة المشرق، ١٩٥٩ - ١٩٦٠.
- «الترجمات الأجنبية للنصوص الفلسفيّة العربيّة»، في الفلسفة في مائة عام، بيروت: الجامعة الأميركيّة، ١٩٥٩.
- «مع الغزالي في صميم تفكيره»، مهرجان الغزالي في دمشق، ١٩٦١.
- «ابن سينا والعقل الفعّال»، في الذكريّ الألفيّة لمولد الشيخ الرئيس ابن سينا، بيروت، ١٩٨٠.
- «نحو تحقيق فلسفيّ لبنانيّ»، في حوليات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، معهد الآداب الشرقيّة، جامعة القديس يوسف، ١٩٨١.
- «التعبيريّة والتكامليّة»، بيروت، مجلّة الفكر العربيّ، العدد الثاني والأربعون، ١٩٨٦.
- «نموذجان في تحليل النصوص: تحديد العقل وتحديد الحدّ للغزالي في المستصفى»، بيروت، مجلّة الفكر العربيّ، العدد ٤١، ١٩٨٦.

Jabre, Farid. Le Lexique de Ghazali. 2^{ème} éd. Beyrouth: Publications de l'Université Libanaise, 1970.

———. La Notion de la certitude chez Ghazali, dans ses Origines historiques et psychologiques. Paris, 1958, 2^{ème} éd., Beyrouth: Publications de l'Université Libanaise, 1986.

———. La Notion de la ma'rifat chez Ghazali, Beyrouth: Dar el-Machreq, 1970, 2^e éd., 1986. (Coll. Recherches)

٢ - أبحاث ومقالات

«La Vie et l'œuvre de Ghazali revues à la lumière des Tabaqat de Subki.» MIDEO: n° 1, 1954.

«L'extase de Plotin et le fana' de Ghazali.» Paris: Studia Islamica, 1956.

«L'être et l'esprit dans la pensée arabe.» Paris: Studia Islamica, 1970.

«Einai (être en grec) et ses dérivés dans la traduction, en arabe, des Catégories d'Aristote.» Beyrouth, Mélanges de l'Université Saint-Joseph. dédiés au R. P. Fleisch, 1974. 2 vols.

«Le sens de l'abstraction chez Avicenne.» Beyrouth, Mélanges de l'Université Saint-Joseph, in Memoriam pour les PP. Allard et Nwya, 1984.

«Towards a Genuine Arabic Expression in Theology.» Near East School of Theology, 1965, Jamaica, New York: St. John University, 1983.

«On Research Project.» Princeton University, 10 October 1983, Beyrouth, Dirasât: vol. 12, no. 18, 1985, Faculté de Pédagogie, Université Libanaise.

«Towards a Genuine Arabic expression in Philosophy.» Pennsylvania, November 11, 1983, Columbia, December 8, 1983, published, ibid.

«Arabic Thought on Progress.» Yale, November 30, 1983, published, ibid.

الفصل الثامن

ماجد فخري (١٩٢٣ -): في تفعيل الفكر العربيّ المعاصر عبر تحليل مصادره الفلسفيّة الكلاسيكيّة

نادر البزري

نبذة حيّاتيّة

الأستاذ الدكتور ماجد فخريّ فيلسوفٌ لبنانيٌّ من مواليد ٦ كانون الثاني ١٩٢٣، في بلدة الزراريّة في قضاء صيدا (جنوب لبنان)، ويقيم اليوم مع عائلته في الولايات المتّحدة الأميركيّة. حصل ماجد فخري على بكالوريوس في الفلسفة من الجامعة الأميركيّة في بيروت في عام ١٩٤١. ودّرس خلال تلك الفترة تحت إشراف الفيلسوف اللبنانيّ شارل مالك، وحصل خلالها على إجازة الماجستير في الفلسفة من الجامعة عينها في عام ١٩٤٧. ونال، بعد ذلك، درجة الدكتوراه في الفلسفة في عام ١٩٤٩ من جامعة إدمبره في إسكوتلندا (Edinburgh University).

حاضر ماجد فخري في جامعة لندن في بريطانيا من ١٩٥٠ إلى ١٩٥٤، وعمل كباحث زائر في جامعة أكسفورد من ١٩٦١ إلى ١٩٦٢، وكأستاذ مساعد في جامعة جورجيتاون في الولايات المتّحدة الأميركيّة من ١٩٦٥ إلى ١٩٦٧. ومن ثمّ، كباحث زائر في جامعة برنستون الأميركيّة (Princeton University) من ١٩٧٤ إلى ١٩٧٥. وعمل كمدير لدائرة الفلسفة في الجامعة الأميركيّة في بيروت، وكأستاذ لتاريخ الفلسفة فيها من ١٩٦٧ إلى ١٩٩٨. ويحمل لقب «أستاذ فخريّ متقاعد في الفلسفة» (Emeritus) من جامعة جورجيتاون الأميركيّة منذ أواخر القرن المنصرم. وبقي ملتحقاً بمركز التفاهم الإسلاميّ المسيحيّ في تلك الجامعة^(١) حتى عام ٢٠٠٣. ويدلّ هذا النشاط الحواريّ على التزام ماجد فخريّ قضايا التفاهم الكونيّ بين الأديان، وبين الحضارات، وبين المجتمعات البشريّة. وهو، لذلك، كان يؤمن بفوائد الانفتاح الفكريّ والتقابس الحضاريّ، فطفق يناصر في نشاطه الفكريّ المساعي الإنسانيّة الرامية إلى ترسيخ ثقافة التّنوع والتعاقد الروحيّ.

(١) اسم المركز بالإنكليزيّة: Center for Muslim-Christian Understanding.

يُعدّ ماجد فخري من الطليعيين بين البحّاث الأكاديميين اللبنانيين والعرب المشتغلين بقضايا الفلسفة والتّاريخ لها، وبالأخصّ في مجالات تدبّر شؤون المعارف الحكميّة المكتوبة باللغة العربيّة من ضمن سياق تطوّر الحضارات الإسلاميّة الكلاسيكيّة. وهو أستاذ للعديد من الأجيال من الجامعيين، وأعماله لا زالت تتصدّر لوائح المراجع البحثيّة والمصادر الأساسيّة في مقرّرات التدريس في تاريخ الفلسفة العربيّة والإسلاميّة في الكثير من أهمّ الجامعات في أوروبا وأميركا الشماليّة، وكذلك في العالم العربيّ. نُشرت له أعدادٌ كبيرة من الأوراق البحثيّة في دوريات أكاديميّة محكّمة بالإضافة إلى العديد من الكتب في اللغات الإنكليزيّة والعربيّة من خلال دور نشر أكاديميّة عريقة^(٢).

أولاً: الملامح الأساسيّة في إسهام ماجد فخري الفلسفيّ

١ - شروط النهوض بالفكر العربيّ المعاصر

يتناول ماجد فخري في كتابه دراسات في الفكر العربي^(٣) حيثيّات التفكّر الفلسفيّ والدينيّ عبر اللغة العربيّة في تطوّراته وفقره وتوجّهاته الأبرز منذ القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين. ويركّز في المقام الأول على المؤنّرات الهلنيّة الإغريقيّة في تكوّن المسارات التاريخيّة للفلسفة المكتوبة باللغة العربيّة في السياق الثقافي المطبّع على سمات تمتّ إلى الفكر الدينيّ في الحضارات الإسلاميّة، والمتفاعل في حيثيّاته معها. ويتناول كذلك في هذا المقام طبائع التيارات الفكرية البارزة في المشرق العربيّ في أبعادها الحديثة والمعاصرة، وعلاقتها الدفينة والجدليّة مع ظاهرة تأويل التراث الفلسفيّ: «إنّ الكتابة في تاريخ الفلسفة، خلافاً لسرد الأخبار والروايات الفلسفيّة، لا بدّ من أن تشمل مقداراً كبيراً من التأويل والتقييم، إلى جانب سرد الأحداث، وعرض القضايا، وتعداد المؤلّفين، وإلاّ تعدّ استيعاب حيويّة العقل الدائمة في سعيه لتفهّم كنه العالم على نحو شامل ومنسجم»^(٤). ويستهلّ ماجد فخري مباحثه بالنظر إلى الإرث الفلسفيّ الأرسطيّ كمدخل للتدبّر في مسارات الفكر العربيّ ومعايير العلوم فيه حتى عصر ما سُمّي بالنهضة العربيّة الحديثة، وعبر ما كان لها من امتدادات معرفيّة حتى حقبتنا الراهنة. وحاول من خلال ذلك تسليط الضوء على التفاعلات الحضاريّة التاريخيّة بين الثقافات الإسلاميّة والمسيحيّة، مع التفكّر بماهيّة العلاقات التي تربط مداورة الفلسفة بالسياسة وبالدين وبأحوال الجماعة.

ويُعدّ هذا الكتاب من أدبيّات الفكر المقارن، سواء في منحاه التّاريخيّ في النظر إلى إرث الأرسطوطاليسيّة في النصوص الفلسفيّة العربيّة القديمة، أو في معالجته لحيثيّات العلوم الوضعيّة والدقيقة، وظهور معالم نزعة العلمنة في تيارات الأنسنة في بدايات الحداثة الأوروبيّة. ويمرّ البحث

(٢) انظر ثبت المؤلّفات في خاتمة البحث.

(٣) ماجد فخري، دراسات في الفكر العربيّ (بيروت: دار النهار، ١٩٧٧).

(٤) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة منذ القرن الثامن حتّى يومنا هذا، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٠)، ص ٨.

عبر النظر في تداعيات منطق وطبيعيّات وميتافيزيقا أرسطوطاليس، وامتداد أبعادها المعرفيّة والتقنيّة في فكر كلٍّ من الفارابي وابن رشد وتوما الأكويني، وما كان لهذا من مؤثرات لاحقة في الفكر الأوروبي السكولاستي، وظهور ملامح العقلانيّة العلميّة الحديثة وتداخلها مع التفاعلات الثقافيّة والسياسيّة لتيّارات العلمنة الأوروبيّة. وفي عرضه لقضايا حديثة في تطوّر الفكر السياسيّ العربيّ في عصر النهضة العربيّة، ركّز ماجد فخري على إمكانات التقارب الحضاريّ بين الإسلام والمسيحيّة، وعلى التداخل الفكريّ في باطن هاتين الديانتين من المنطلق التاريخيّ واللاهوتيّ. ويستعرض ماجد فخري في هذا السياق انتقال فكر ابن رشد إلى الأوساط الفكرية في أوروبا عبر القنوات المعرفيّة في حركة النقل والترجمة من الأندلس وتأثيرها في حلقات باريس اللاهوتيّة في القرن الثالث عشر. ويشير هنا إلى فرقة «الرشدية اللاتينيّة» (Latin Averroism)، ومقارعة توما الأكويني لها في مسائل تتعلّق بأزليّة العالم وقدمه، أو خلقه من العدم، أو وحدة العقل الهولاني وفهم ماهيّة النفس وجوهرها، أو العناية الإلهيّة وحرية الإرادة.

وفي معالجة مسألة تطوّر الفكر السياسيّ في بدايات الحقبة الحديثة في العالم العربيّ، يتناول ماجد فخري طلائع النهضة العربيّة في انطلاقاتها الأولى من بيروت في أواسط القرن التاسع عشر، وذلك عبر الجمعيّة السوريّة للآداب والعلوم والنشاطات التي وابتها، كذلك من خلال الجمعيّة العلميّة السوريّة. وهذا الحراك الثقافيّ كان له طابعٌ عروبيّ - سوريّ (شاميّ) الوجهة أنس لحركة سياسية تحرريّة المسلك في سعيها الفكريّ والأدبيّ للتمايز الثقافيّ واللغويّ عن العثمانيين في تلك الحقبة.

ودلّل المؤلّف على أعمال العديد من كتاب تلك الفترة وما تلاها من تطوّرات معرفيّة، بالأخصّ من خلال التركيز على مفكرين من أمثال ناصيف وإبراهيم اليازجي، أو أديب إسحق، أو عبد الرحمن الكواكبي، وبطرس وسليم البستاني وأحمد فارس الشدياق وشبلي الشميل وفرح أنطون وإبراهيم حوراني. وتطرّق ماجد فخري كذلك إلى فكر الشيخ محمّد عبده والشيخ علي عبد الرزاق حول الدين والإصلاح والحداثة. وكان له موقفٌ نقديّ لنظريّة صموئيل هانتنغتون حول «تصادم الحضارات»^(٥) ركّز فيها، عوضاً عن الصدام، على التقارب بين الشرق والغرب من خلال إمكانات التحوّل التدريجيّ نحو الديمقراطية والمعاصرة على المستوى الأمميّ، مروراً بالتغيّرات التكنولوجيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة. وبالاستناد إلى العناوين الفرعيّة التي انطوى عليها الفصل الثاني («مقومات التقارب الحضاريّ بين الإسلام والمسيحيّة والغرب»، «حوار الحضارات بين الإسلام والغرب من منظار تاريخيّ»، «الإسلام والغرب اليوم»)، يتبيّن للمرء أنّ صاحب الكتاب يحمل تصوّراً واضحاً لمعاني الترابط الحضاريّ بين الغرب والإسلام، ويستشرف استشرافاً نقديّاً مصائر هذا الترابط. وبحسباً عن إدراك حصيف للأسباب التي يمكنها أن تؤثر تأثيراً عميقاً في مستقبل العلاقات بين الغرب والإسلام، يستخرج ثلاثة من العوامل الحاسمة، ألا وهي التطوّرات السياسيّة

Samuel Huntington, «The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order», Foreign Affairs (Summer 1993). (٥)

والاقتصادية في الغرب وفي الشرق، ومصير تطوّر العُلَمانيّات الغربيّة المتنوّعة الأنساق، ومسرى الانتقال إلى الحداثة الفعليّة والديمقراطيّة الفاعلة في مجتمعات العالم العربيّ والإسلاميّ. لا بدّ، والحال هذه، من تعزيز نمط الحوار النقديّ البناء بين الغرب والإسلام من أجل التّبرّص في مثل هذا التطوّر المرتقب في العالمين الغربيّ والعربيّ الإسلاميّ.

من الخصائص البحثيّة التي يتّصف بها هذا الكتابُ الأصيلُ أنّ ماجد فخريّ يجرّؤ فيه على تناول أشدّ القضايا عسراً في الفكر العربيّ الحديث والمعاصر، ألا وهي قضية التمييز بين المسائل الفكرية التي شاخت وانتفت فائدتها الراهنة والمسائل الفكرية التي ما فتئت حيّة تستثير المجتمعات العربية. فإذا به يُفرد في الفصل الثاني من الكتاب (قضايا حديثة معاصرة) حيّزاً أساسياً للنظر في ما يدعوه «الجوانب الحيّة والجوانب الميتة في الفلسفة العربيّة»، ولكأنّه قد حسم مسألة التمييز هذه وخلص إلى اعتبار بعض المسائل المتواترة في الفكر العربيّ قد سقطت وانزوت في فئة التوثيق الفكريّ التاريخي. وإذا ما أراد المرء أن يستطلع المناطق البحثيّة التي تحتشد فيها القضايا الميتة، فإنّه لا بدّ من أن يقع، بحسب فخريّ، على حقول الكوزمولوجيا (مبحث الكون) والميتافيزيقا (مبحث ما وراء الطبيعة). وفيها قضايا بناها الفكر الإنسانيّ القديم على فرضيات ومزاعم لم تثبت صحتّها. والمثال الذي يسوقه فخريّ قضية العقل الفعّال الذي يضطلع في أنظمة ابن سينا الفكرية بمقام كوزمولوجيّ وبيولوجيّ وإدراكيّ يتيح للعقل البشريّ أن يربط بين الموجود الأوّل وسائر الموجودات. ولذلك لا بدّ للفكر العربيّ المعاصر من أن يتخلّى عن مثل هذا المفهوم الذي نقله الأفلاطونيّون العرب القدماء واستفاضوا في تأصيله واستخراج مضامين آثاره الكونيّة والوجوديّة والمعرفيّة، في حين أنّ أرسطو نفسه، على سبيل المثال، لم يُفرد له سوى بضعة أسطر.

ثمّة مسألة أخرى يرتبها فخريّ في مصفّ المسائل العتيقة الشائخة التي يصرف الفكر العربيّ جهده سدّى في سبيل استجلاء حقيقتها وتعيين مُستتلياتها. إنّها مسألة الوجود، وقد استلّها الفكر العربيّ من إلهيات ابن سينا. فطفق يبحث في هذا المفهوم هل يكون جوهرّاً أم عرضاً، حادثاً أم قديماً، سابقاً للماهيّة أم متأخراً عنها، بحسب تعبير فخريّ عينه. فكان أن غرق هذا الفكرُ في مستنقعات التكرار والاجترار حتّى زمن صدر الدين الشيرازيّ. واللافت في جرأة فخريّ أنّه لا يتورّع البتّة عن مقارنة حال الفكر العربيّ بحال الفكر الغربيّ في ذلك العصر. فيتناول صورة الفيلسوف الفرنسيّ ديكارت الذي أقدم في جرأة عظيمة على تحرير العقل البشريّ من سلاسل التقليد، وشرّع الآفاق أمام ابتكار سبُل جديدة في البحث عن حقائق الوجود. وبما أنّ الفكر الغربيّ والفكر العربيّ يستندان كلاهما، بحسب فخريّ، إلى الأصل الإغريقيّ الواحد، فليس ما يبرز للعرب هذا الجمود وهذا الشلل، فيما الفلسفة الغربيّة ما انفكت تفوز، منذ زمن الأنوار والحداثة، بفتوحات فكرية قلّ نظيرها.

فإذا أراد الفكر العربيّ المعاصر أن يركب مركب الحداثة، وجب عليه أن يُعنى بالمنطق وأصول التفكير السليم. ذلك أنّ العرب استرسلوا، بحسب تعبير فخريّ، في الإخراج اللغويّ والأدبيّ، فأضاعوا دقّة المعاني وفقدوا القدرة الفعليّة على الإنتاج الفكريّ الأصيل. فأصابهم ما أصابهم من

التخلف والانحطاط. واكتفوا بصناعة الألفاظ عوضاً من صناعة الأفعال والأحداث والابتكارات. فأتسمت مكاسبهم العقلية بالتألق الخطابي، وأعرضوا عن الخوض في مسائل العلوم والمنطقيات والألسنيات الحديثة. ولا يستنكف فخري، في هذا السياق، من الحديث عن عبادة العرب للغة في ما تنطوي عليه من رنة ساحرة وجرس تخديري. غير أن الفكر الأصيل لا يكتفي بالتزيين والتنميق والتدبيج، بل يغوص في أعماق المسائل الوجودية يستخرج منها جواهر مضامينها. أما شرط الشروط في استقامة التفكير وأصاله الإبداع، فهو بلا أدنى شك الحرية المكتسبة في نضال الساعين إلى الوعي النقدي البناء. وفخري يعتبر أن المجتمعات العربية الحديثة ما تهياً لها أن تنعم بمثل هذه الحرية حتى تُقبل إلى إنشاء فلسفي فذ. والجميع يعلم أن الأعراف الدينية والأنظمة السياسية الاستبدادية هي التي تخنق الحرية عند الشعوب والأفراد. وهذا ما ذهب إليه فخري في تحليله لأسباب التخلف الفكري في العالم العربي. ولا يصح الادعاء القائل بأن مظلمة العرب ناجمة عن تسلط القوى الاستعمارية عليهم. مثل هذا الادعاء يصفه فخري في غير تردد بالجرية الذميمة التي تتلمص من المسؤولية الذاتية وترشق الآخرين بتهم الإعاقة والتعدي، في حين أن العرب أدركوا الظفر والإبداع في زمن النقلة والمفكرين السريان والكندي والفارابي والغزالي وابن سينا وابن رشد وسواهم من الفلاسفة المبدعين.

٢ - الفلسفة الإسلامية في خصائصها وإسهاماتها

أما في كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية^(٦)، فيشير ماجد فخري إلى أن الكتابات الفلسفية الإسلامية هي حصيلة أعمال وتيارات فكرية دقيقة في تركباتها النبوية. وهي متعددة المصادر والروافد المعرفية حيث تداخلت فيها أعمال الحكماء من السريان والعرب والفرس والأتراك - التركمان في أشكال ثقافية متنوعة ومتفاعلة في ما بينها وفي تلقفها للميراث الفلسفي والعلمي اليوناني. وركز المؤلف في هذا العرض التاريخي على دور اللغة العربية في حمل الفكر الفلسفي بأبعاده الثقافية والإثنية واللغوية على امتدادات جغرافية شاسعة من شرق خراسان إلى الأندلس: «ظهرت بوادر المذهب الفلسفي الإسلامي مع الترجمات الأولى لمؤلفات الأعلام اليونان، من السريانية أو اليونانية إلى العربية. وبوسعنا أن نأخذ بالرواية المتداولة التي تعتبر المؤلفات العلمية والطبية أقدم ما تُرجم إلى العربية. فالعرب، شيمة الفرس، الذين أسهموا إسهاماً وافراً في بعث النهضة العلمية والفلسفية في الإسلام، كانوا عمليين في تفكيرهم، لذلك كان إقبالهم على المناحي المجردة في الفكر اليوناني مرحلة لاحقة. بل إن السريان النصارى، الذين عبدوا الطريق أمام التراث اليوناني، في دخوله إلى الشرق الأدنى قبيل الفتح الإسلامي في القرن السابع، إنما انحصر اهتمامهم بادئ الأمر بالمنطق الأرسطوطالي والفلسفة الإغريقية، كتمهيد لدراسة المؤلفات اللاهوتية. ولمّا كانت

(٦) فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا. تجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب النفيس استرعى اهتمام الأوساط الفكرية العالمية، فُقل إلى لغات شتى، منها التركية والفارسية والهندوسية والصينية والفرنسية.

هذه المؤلفات قد وُضعت أصلاً باللغة اليونانية، كانت لذلك حافلةً بالتعبير المنطقيّة والفلسفيّة التي خلت الثقافة الساميّة قبل ذلك من مثلها»^(٧). وبناءً عليه، اعتبر ماجد فخري أنّ لسان العرب أتى مكوّنًا لغويًا مشتركًا (Lingua Franca) يستجمع النشاط الفكريّ والعلميّ والحكميّ في سياق حضارات الإسلام الكلاسيكيّة، وفي أبعادها الأمميّة ومسارات تلقّفها فيما بعد في الأوساط السكولاستيّة الأوروبيّة، وذلك عبر ترجمات حملت العلوم الموضوعية باللغة العربيّة ومعها إرث المعارف الإغريقيّة القديمة إلى اللغة اللاتينيّة. وقد تمثّل النشاط الفلسفيّ المتداول باللغة العربيّة بمعارف الأقدمين وأصحاب العلم من الأقوام العديدة التي طبّعت مسارات الثقافات الإسلاميّة بأفاقها الحكميّة والمعرفيّة والدينيّة.

قدّم ماجد فخري أبحاثه من خلال التدبّر في مواضيع متعدّدة، ومنها على سبيل المثال المسائل التالية: تراث اليونان والإسكندرّيّة والمشرق في القرن السابع الميلاديّ، حركة نقل وترجمة المعارف الفلسفيّة والعلميّة من اللغات اليونانيّة والسريانيّة إلى اللغة العربيّة، النظر في تراث سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأفلوطين، وفي مذاهب الروافيّة والمشيائيّة والأفلاطونيّة المحدثّة والفيثاغوريّة الجديدة، ... إلخ. ورسم لمحات حول المؤثّرات المعرفيّة الفارسيّة والبابلّيّة والهنديّة على سياق تنوّع مصادر الثقافات الإسلاميّة، وما نتج منها من المحاورات الفقهية والسياسيّة والكلاميّة الأولى. ثمّ تناول المؤلّف طلائع الكتابة الفلسفيّة في القرن التاسع، مع تكامل الأبعاد الأفلاطونيّة المحدثّة والمشيائيّة في أشكالها المعرفيّة المطبّعة على المصادر الإسلاميّة من باب التفاعل بين الحكمة والعرفان والكلام والمصلحة الاجتهاديّة في تناول مقتضيات الشرع وأصول الدين. وركّز ماجد فخري على أهمّ أعلام الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، من أمثال الكندي والرازي والفارابي وإخوان الصفا والتوحيديّ وابن سينا وابن رشد وابن باجه وابن طفيل والسهورودي وابن عربي، ومدرسة أصفهان ما بعد السنيويّة، وتطوّرات علم الكلام اللاحقة لحقبة الغزالي عند الأشاعرة. وعرض كذلك في شكل مكثّف ومعقّد تفاعلات تيارات السلفيّة مع التراث الإسلاميّ من خلال النظر إلى التفسيرات التي عرضت عليها من كتابات ابن تيمية، ومروراً بآراء محمّد بن عبد الوهاب ومقارنتها بالإصلاح الفكريّ والممارساتيّ عند جمال الدين الأفغانيّ والشيخ محمّد عبده، ووقع مثل هذا الحراك على ظهور التيارات الراديكاليّة الإسلاميّة، وصراعاتها مع الحركات القوميّة والماركسيّة والليبراليّة منذ بدايات القرن العشرين حتى حقبة ما يعرف بتسمية ما بعد الحداثة (Postmodernism). واستند ماجد فخري في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلاميّة هذا إلى ما وضعه باللغة الإنكليزيّة في مؤلّفه الضخم^(٨).

أمّا في ما يتعلّق بالتحقيق النقديّ للنصوص والاستناد إلى المخطوطات القديمة، فقد عمل ماجد فخري على سبيل المثال على رسائل ابن باجة الإلهيّة^(٩). وذلك في كتاب ضمّ أهمّ المباحث

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٠ - ٢١.

(٨) عنوان الكتاب بالإنكليزيّة: (Majid Fakhry, History of Islamic Philosophy, 3rd ed. (New York: Columbia University Press, 2004).

(٩) نُشرت الرسائل في دار النهار في بيروت في العام ١٩٩١.

التي خطها الفيلسوف الأندلسي في مسائل الإلهيات من باب وضع الشروحات حول الميتافيزيقا الأرسطية. وقد عمد ماجد فخري إلى تقديمها ووضع البيانات التحليلية والتاريخية حولها مع الرجوع إلى مطبوعات قديمة نادرة وإلى المنتخب من المخطوطات. وعمل أيضاً على تحقيق شرح السماع الطبيعي لأرسطوطاليس^(١٠) كما ورد عند ابن باجه. فتناول في هذا السياق علم الطبيعة (Physica) عند أرسطوطاليس مع الاستناد إلى المخطوط الأثم المحفوظ في مكتبة البودليان (Bodleian) في جامعة أكسفورد.

وحقق ماجد فخري كذلك كتاب تعاليق ابن باجة على منطق الفارابي^(١١) الذي له أهمية مفصلية في دراسة تاريخ علم المنطق عند العرب. وعرض ماجد فخري حيثيات إقبال ابن باجه على تطوير منطق الفارابي وربطه بمصادره الأرسطية، والتعليق على أقسامه المختلفة في الإيساغوجي والمقولات والعبارة والقياس والتحليل والارتياض بها. وقد اعتمد ماجد فخري في تحقيق النصوص على مخطوطة من مكتبة البودليان في جامعة أكسفورد ومخطوطة من المكتبة الإسكوريالية (El Escorial) في إسبانيا. وعرف ماجد فخري بغرض الكتاب وقدم له الشروحات، فنظر فيه إلى الكليات وماهيات الأشخاص، وإلى لواحقه المشتركة والخاصة. ونظر بعد ذلك فيه إلى الكليات المفردة وملحقاتها، وتدبر بالكليات المركبة ولواحقها. وبين أيضاً كيفية خروج ابن باجه عن النهج التقليدي في الأفلاطونية المحدثة في الاقتصار على ألفاظ فرفوريوس الصوري، وذلك عبر إضافته في إطار الإيساغوجي كمدخل لصناعة المنطق مساراً جديداً في النظر إلى المركبات وعلاقتها بالمقولات (Categoriae).

٣ - أبعاد النظرية الأخلاقية في الإسلام

ولعل أحد أهم إسهامات ماجد فخري العديدة في دراسة تاريخ الفلسفة المكتوبة باللغة العربية من ضمن سياق الحضارات الإسلامية الكلاسيكية يتمحور بشكل خاص حول فلسفة الأخلاق. ويأتي عرض ماجد فخري لهذا الحقل الفلسفي من خلال كتابه الذي وضعه بالإنكليزية تحت عنوان نظريات الأخلاق في الإسلام^(١٢). يعرض ماجد فخري في هذا الكتاب أربعة عناصر تحدد بنية النظريات الأخلاقية في الإسلام. وهي ترتكز على المنحى النصي الإنجيلي، والبعد اللاهوتي، والمسار الفلسفي، والمنطلق الديني المحض (Scriptural, Theological, Philosophical, Religious). وأبرز من خلال ذلك تداخل الأسس العقلية والمعايير الدينية في تأطير محدّدات المسلك اليومي ومرتكزاته العائدة إلى التصورات الإسلامية لعلاقة الإنسان بالوجود والغيب في حيثياتها الميتافيزيقية. وعرض ماجد فخري لطبائع تقاطع الإسناد الشرعي في الإسلام مع

(١٠) نُشر الكتاب في دار النهار في بيروت في العام ١٩٩١.

(١١) نُشرت التعاليق في دار المشرق في العام ١٩٩٤.

(١٢) عنوان الكتاب بالإنكليزية:

المستلزمات الخلقية العملية، ولو من باب المتوقّع من الاستناد الممارساتي إلى مقتضيات الأحكام في تفسير الأصول واستنباط الفروع. ويترتب عن ذلك مسؤوليات وواجبات لها ترابط مع مفهوم وممارسة الحرية، أو الرجوع إلى مسألة القدر والنيات الموجبة للعمل أو الدافعة إلى الفعل. وتداخلت مثل هذه المسائل مع بواطن المحاورات الفلسفية والكلامية والفقهية حول تهذيب المناقب. ويشير ماجد فخري إلى مواطن التنوع في المناهج والمنطلقات النظرية الأخلاقية في الإسلام، وإلى سبل دراسة مساراتها التاريخية، وما نتج عنها من مركّبات في محاكاة أنساق التصوّف والعرفان والحكمة والكلام والفلسفة. وفي هذا تدليل على ما ورد من باب البراهين والأدلة والأحكام، وما أصابها من شبه وعرض عليها من المظنونات وقبح بها من الاعتراضات، وذلك من خلال الاجتهاد في استخراج الفروع من الأصول، وفي كيفيات وشروط الرجوع إلى القرآن والسنة والإمامة في تحديد وتحصيل المقاصد الأخلاقية.

ميّز ماجد فخري بين نظريات الأخلاق من جهة، والمناقب الإسلامية المصدر وحيثيات الإسناد فيها من جهة أخرى. وعرض مثل هذا التمييز من باب التدبّر بالعلاقات الجدلية الديالكتيكية بين الإرادة الإنسانية وحدود حريتها، وما هو مقدّر من منطلق الغيبيات في رسم وتصوّر مسارات الحياة عند جماعات المؤمنين، وما يعرض عليها من الاختلاف في المذاهب والآراء. وقدم عرضه هذا في إطار تاريخي مرّ عبر الحقبات التأسيسية في الإسلام حتى القرن الخامس عشر الذي يرى فيه بعضهم أنه نهاية الحقبة الحضارية الإسلامية الكلاسيكية. أمّا في الطبعة الثانية لكتابه في ١٩٩٤ (كون الطبعة الأولى تعود إلى العام ١٩٩١)، فإنّه أضاف نصوصاً جديدة تضمّنت مباحث حول نظرة الشيخ الرئيس ابن سينا إلى مسألة الشرّ من منطلق ميتافيزيقي. ولعلّ القسم الأكبر من تحليل ماجد فخري لنظرية المناقب في الإسلام تمحور حول فكر مسكويه. وكان في مسلكه هذا مقترباً من مباحث المفكر محمّد أركون في هذا السياق، وإن كانت وجهة أركون في هذا السبيل مطبّعة على أنساق التحليل الأنثروبولوجي والاجتماعي في العرض النظري والأفهمي لتاريخ فلسفة الأخلاق في الإسلام وربطها بنزعة الأنسنة.

يسير ماجد فخري على المنهج التحليلي والتفكيكي في التفكير بفلسفات القيم، وفي قراءة تاريخ المعارف الإسلامية، ليستخلص منها نظريات أخلاقية. فنظر إلى المعتزلة والأشاعرة من باب الأخلاق الشيولوجية المستمدة من القرآن والسنة في أبعادها الكتابية النصّية. ومثل هذه المباحث دفعت به إلى التدقيق في معاني الألفاظ القرآنية المرتبطة بتهذيب المناقب والأخلاق، وبما لها من مركّزات اجتهادية وفقهية وتأويلية وتفسيرية. ولعلّ ذلك قد شكّل شبه المدخل لاهتماماته اللاحقة في ترجمة معاني القرآن الكريم من اللغة العربية إلى اللغة الإنكليزية، وحصوله على موافقة علماء الأزهر الشريف وفقهائه على هذه الترجمات، كما وردت في كتابه المنشور في جامعة نيويورك^(١٣).

(١٣) جاء العنوان بالإنكليزية على النحو التالي: Interpretations of the Meanings of Qur'an, 2nd ed. (New York: New York University Press, 2002).

وكما هو الحال مع نشر ترجمات للقرآن الكريم، فإنّ الترجمة التي وضعها ماجد فخري أثّرت المحاورات حول طبائع عرض النصّ القرآنيّ باللغة الإنكليزيّة، وما لذلك من تأثير في الدراسات الأكاديميّة الإسلاميّة والاستشراقيّة وأنساق مباحثها اللغويّة والألسنيّة. الترجمة التي وضعها ماجد فخري ارتكزت في تفاصيلها إلى الدقّة في استخدام الكلمات والعبارات، وذلك على قياس ما له من باعٍ طويل وتمرّس كفيلسوف تريّض على صناعة المنطق، والتزم ما تشترطه من تهذيب في المنطوقات. فقابل النصّ القرآنيّ العربيّ على النصّ المترجم إلى الإنكليزيّة، وحاول تحديث العبارات والمختارات من الألفاظ لتطوير الترجمة الإنكليزيّة الكلاسيكيّة والأكاديميّة التي وضعها قبله الأستاذ آربري (A. J. Arberry). وسعى ماجد فخري إلى التمايز عن ترجمات أخرى إنكليزيّة للقرآن، كما هو الحال على سبيل الذكر مع نصّ الدكتور عبد الحليم (M. A. S. Abdel Haleem). ولعلّ العديد من الترجمات الإنكليزيّة المتنوّعة للنصّ القرآنيّ تثرى بمكنات التدبّر في معاني الذّكر الحكيم، وفي باطن مفرداته وظواهرها، وفي جوهر مصطلحاته وماهيّة مقاصده. ومثل هذه المسارات لها تداعيات تتخطّى الأطر الأكاديميّة الاستشراقيّة المصدر، وتفتح على دوائر ثقافيّة أوسع في قراءة النصّ القرآنيّ عبر اللغة الإنكليزيّة. ناهيك بما لهذا كلّ من أبعاد عالميّة في عصرنا تنتج منها ممارسات اجتماعيّة عملائيّة ومسلكتيّة يوميّة.

ثانياً: التجربة الفلسفيّة في عمق متطلّباتها

في خلاصة عرضنا لهذه النبذة المقتضبة حول مسيرة وكتابات ماجد فخري الفلسفيّة والأكاديميّة، يظهر لنا مدى العمق المعرفيّ الذي أنار مقاصده الفكرية، ومطالبه التأريخيّة، واجتهاداته الفيلولوجيّة، ومنطقه التحليليّ، وتفكّره النظريّ. فهو فيلسوفٌ في المقام الأوّل، وتستند منهجيّته على الاشتغال بمقتضيات الفكر الفلسفيّ عبر سبر أغواره التاريخيّة والحكميّة، وما لها من مبادئ تعود بجذورها إلى مصادرها المعرفيّة الكلاسيكيّة. وتركيزه على الإرث الفلسفيّ الموضوع باللغة العربيّة من خلال مسارات الثقافات والحضارات الإسلاميّة، استند إلى فهم عميق لفلسفة القدماء الهيلينيّة وإلى امتداداتها التاريخيّة في السكولاستيّة اللاتينيّة الأوروبيّة.

اهتمام ماجد فخري بالإسلام من المنطلق الحكميّ بقي متواصلاً ومتفاعلاً مع الديانة المسيحيّة ومع الإرث اليونانيّ القديم. أمّا اشتغاله على دقائق وسمات الفكر العربيّ في أوجهه الحديثّة، فإنّه استمدّ عمقه المعرفيّ والإبيستيميّ والأنطولوجيّ من فهم لطيف ومعقّد ومعتمّد لجوهر المباحث الفلسفيّة من مصادرها القديمة الأولى، سواء السابقة على المدرسة السقراطيّة أو تلك التي ظهرت بعدها. وفي كلّ ذلك، أحاط ماجد فخري بأهمّ المفاصل البنيويّة لمعارف القدماء والمحدثين في العلوم الفلسفيّة التعليميّة، وما لها من التفرّعات الرياضيّة والمنطقيّة والطبيعيّة والنفسيّة والناموسيّة والميتافيزيقيّة، وعرض أسسها على قواعد منهجيّة وأكاديميّة.

أما المسلك التحليلي الذي درج عليه في أعماله، فإنه رصين في التزاماته التدوينية النصية التي تستند إلى منهجيات الشروحات الكلاسيكية وأحكامها التاريخية والفيلولوجية والأرشيفية الطابع. ومثل هذا المسلك المحافظ يحاول عدم الغلو في الاسترسال عبر مسارات التأويل الهرمينوطيقي، أو النزوع نحو المنحى الأنطولوجي أو الإيبستيمي المحض في التفسير والتحليل والنقد. فمن باب الأمانة، بقي ماجد فخري مواكباً ومتتبعاً للمصدر النصي ببعده التدويني. وهو في مسلكه هذا سار على طريقة الطليعيين من أساتذة تاريخ الفكر الإسلامي في تأثرهم بالمباحث الأكاديمية في دراسة النصوص الكلاسيكية الإغريقية والرومانية (Classics)، تلك المباحث التي لا تستند في المقام الأول إلى نزعة التفلسف التأويلي أو التحليل الأفهومي، بل تؤكد تأصيل البحث من خلال الأمانة في العرض التدويني للنص، ولو من باب التوصيف كمدخل للتبحر اللاحق بجوهر المفاهيم وبنية الأفكار. يمكن القول بأنهم ماجد فخري بقي مركزاً على موضوعة النص الفلسفي في سياقه التاريخي والمعرفي. ولعله تطبع منذ فترة دراسته الأولى للفلسفة على مستوى البكالوريوس في الجامعة الأميركية في بيروت على ربط الإرث الفلسفي بعمقه الحضاري، مع تسليط الضوء على حيثياته المعرفية. ومثل هذا النسق يعكس مقررات تدريس الفلسفة في حقبة الأربعينيات من القرن المنصرم في تلك الجامعة، من خلال ترابط برنامج دراسة الحضارات (Civilization Studies Program) حينها بالمواد التي كانت تُدرس في دائرة الفلسفة تحت إشراف شارل مالك.

ماجد فخري فيلسوف ومؤرخ وباحث في الدراسات الكلاسيكية والإسلامية والاستشراقية. ولم يكن اهتمامه في توثيق الآراء والمذاهب والفرق الحكمية مقتصرًا على التحليل الفلسفي التقني المحض، أو النزوع نحو التنظير التأويلي أو التمهيص النقدي. وهو في ذلك يماثل في منهجيته كبار الأساتذة من طبقات الأكاديميين في مطلع القرن العشرين. ولعله هنا يذكرنا بمنهجيات موروثه عن أمثال إيغناس غولدتسيهر (Ignác Goldziher)، وتيودور نولدكه (Theodor Nöldeke)، وجاك برونشفيغ (Jacques Brunschwig)... إلخ. لقد أثرت أعمال ماجد فخري أدبيات تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية، كما كان الحال مع النخبة من معاصريه العرب من مقام الأب جورج شحاتة قنواطي، وإبراهيم مدكور، ومحسن مهدي، أو على صعيد أكاديميين آخرين من الأعلام، كأمثال لويس غارديه (Louis Gardet)، وفضل الرحمن (Fazlur Rahman)، وطوشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Izutsu)، وغيرهم من كبار أهل هذا العلم في القرن المنصرم.

وللتدليل على بعض حيثيات ما ورد في فكر ماجد فخري من تأملات حول مناهج المباحث الفلسفية والنظر إلى ماهية الفلسفة كتجربة إنسانية أصيلة، نعرض في بقية هذا الفصل لعدد من القضايا المفصلية التي حللها وتدبر بها في كتابه أبعاد التجربة الفلسفية^(١٤). أشار ماجد فخري في هذا السياق البحثي إلى أن المفكر العربي مدعو لاستكشاف فضاء العالم العقلي عبر النظر في ماهيات الموجودات، والتقصي عن معاني الشك واليقين، والوجود والعدم، والخير والشر. وهذا

(١٤) ماجد فخري، أبعاد التجربة الفلسفية (بيروت: دار النهار، ١٩٨٠).

بالنسبة إليه هو سبيل العالم الذي لا يتلهّى بدراسة الأعراض بل الجواهر، أو الذي يركّز على الألفاظ دون درس معمّق للأفكار. فالفلسفة عند ماجد فخري، كما يراها من خلال تبخّره بأعمال القدماء من الحكماء كالكندي على سبيل المثال، إنما هي عنده من أشرف الصناعات الإنسانية في نظرتها إلى حقائق الأشياء^(١٥). فبحسب المؤلّف، لعلّ المطلوب من المفكّر العربي اليوم أن يتعظ بسيرة العلوم الفلسفية العربية القديمة كمدخل للغوص في أغوار ماهية التجربة الفلسفية الإنسانية. أما عندما ننظر إلى مواقف الفلاسفة من تحديد ورسم لمنابع التفلسف، فنرى أنّ أرسطوطاليس على سبيل المثال أشار إلى كون ماهية الفلسفة تكمن في الدهشة والتعجّب. وأمّا ديكارت، فقد حدّدها من باب الشكّ في حقيقة معطيات الحسّ أو مخلفات الأفعال، وعرف بها هايدغر من المنطلق الأنطولوجي المرتكز إلى القلق الوجودي الصادر عن مواجهة العدم وتجربة الجزع الناتجة من الإحساس بحتمية الفناء الدنيويّ كحسّ ميتافيزيقيّ. وماهية الإنسان في هذا المقام لا تنحصر بكونه فقط كائنًا عاقلًا قادرًا على التعجّب أو الشكّ أو التحسّس القلق بماهيته، من باب كونه من الموجودات الحيّة الفانية، ولكن التعجّب والشكّ والقلق بدايات لتفتّح التجربة الفلسفية. فهي قد تساهم في تفسير حيثيات انبعاث تجربة التفكّر الفلسفيّ. ولكنها لا تحدّد لزماً ماهية الفلسفة عينها. فماهية الفلسفة تتموضع في عصرنا على الحدود الفاصلة بين مهمّة العالم المشتغل بالمعارف الطبيعية والرياضية الدقيقة من جهة، ومنهج الفيلسوف الحكمي والمعرفي^(١٦).

والسبيل الصحيح الذي يجب على الفيلسوف أن يسلكه يتطلّب تحديد المفردات في استخدام اللغة والنظر في قواعد تركيبها عبر صناعة المنطق. وبعد ذلك، يتعيّن على الفيلسوف إبراز وجوه الترابط بين شتى الظواهر التي يتوفّر عليها علماء الطبيعة في حقول اختصاصهم في العلوم الوضعية، وردها إلى مبادئ تحليلها وانتظامها في عقد ذهني مؤّحد قدر المستطاع. وهذا التماسك البنيوي في الانتظام الفكريّ هو خاصيّة من خواصّ المباحث الفلسفية الأصيلة، وما ينتج عنها من متطلّبات التأليف والتنسيق تتسم بها التأمّلات الميتافيزيقية في المقام الأوّل من بين سائر العلوم الفلسفية. ومن هنا يبرز مفهوم «الكلّي» أو «المطلق»، والنظر في التدبّر بشؤونه عبر الميتافيزيقا الباحثة عن المبادئ والروابط بين الأشياء وحقائقها^(١٧). فمن خلال الميتافيزيقا والمنطق والإبيستيمولوجيا تتجلّى التجربة الفلسفية في جانبها النظريّ. ولكنّ لماهيتها كذلك جانباً عملياً يتعلّق بالنظر في الخير والشرّ والقواعد التي تؤثّر في إمكانات السلوك الفرديّ والجماعيّ، وبما لهذه من أوجه عقلية لازمة للاجتهاد في تهذيب المناقب والعمل على إصلاح الأخلاق. وفي هذا تدليل على التمعّن في النظر والروية في المقارنة والتأمّل في الاختيار بين مبادئ الفعل الحسن وتلك التي قد توصل في الزلل إلى القبيح من الأفعال والشنيع من العواقب.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٧ - ١٤.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٧ - ٢٠.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢١ - ٢٢.

وفي كلّ هذا، تكمن ماهيّة الفلسفة في التقصّي عن المبادئ والأصول القصوى لكلّ ظاهرة، والكشف عن نوااميس الترابط بينها، وذلك من ضمن التأطير الذهنيّ العامّ لها. ولكنّ مهمّة الفيلسوف لا تقتصر على هذا المسلك، بل توجب أيضاً التدبّر بحقيقة ذات الإنسان ومعرفته نفسه من خلال انكبابه على معرفة العالم والموجودات والأشياء والسعي للكشف عن حقائقها. فالفلسفة تسعى إلى إدراك الكينونة الإنسانيّة ليس فقط من باب النظر في ماهيّة وجودها، بل من منطلق عدميّة هذه الكونيّة بما هي عليه من لاشيئيّة في ماتها، وبما لهذا من تنبيه على حقيقة الغياب. وفي هذا كشفٌ لما لباطنة الوجود من أبعاد خفيّة وغبيّة داخلية في تركيبة النظر في طبيعة الموجودات وعللها، وبما لها من حدود ورسوم. وتبقى القناعة والتبرير العقليّان من مرتكزات الفلسفة التي تستند إليهما في تفتّحها الفكري، وليس فقط ركونها إلى ما ينتج من مبدأ المعاصرة في الأفكار أو مواكبة العلوم الوضعيّة. وكما يشير ماجد فخري، فالفلسفة ليست ترديداً لأفكار الحكماء من الأقدمين، بل إعادة نظر مستدامة في الأسس التي بنيت عليها تلك الأفكار وبما نتج منها من مذاهب، وذلك بغية الابتكار في معالجة القضايا الفلسفيّة الكبرى، سواء النظريّة أو الخلقيّة أو الاجتماعيّة^(١٨).

وبعد عرضه لماهيّة التجربة الفلسفيّة، والأبعاد المنهجية التي ترتبط بها، وما لذلك من علاقة بمسألة الشكّ واليقين على الصعيد الإبيستميّ، نظر ماجد فخري إلى البعد الكونيّ في الفلسفة من حيث تدبّرها بشؤون جدليّة الوجود والعدم^(١٩)، أو ما تلفّظ به حكماء العرب تحت تسميات «الأيّس» و«الليس». وفي ذلك تبيانٌ لنظرة القدماء إلى طبائع الكون والفساد. فالكون هو قبول الهيولى للصورة الفضلى، والفساد هو خلّؤها للصورة الفضلى ولبسها الصورة الأدون والأخس. ولهذه المباحث الأنطولوجيّة تداخلٌ مع نظرة الإنسان لكيانه ولذاته. ولهذه ترابطٌ كذلك بالزمان والمكان وبما يترتّب عليهما من سمات الدوام في حركات الفلك، وتكرار الليل والنهار، أو الاحتواء في الموضع الذي يتمكّن فيه المتمكّن بين نهايات الأجسام.

عرض ماجد فخري كذلك لمسألة الأخلاق والمناقب في التعاطي الفكريّ والعملائيّ مع الخير وما يلزمه من المودّة والألفة، أو التواجه مع الشرّ حين يقع في المكابدة بين الطباع المشاكلة والمنافرة^(٢٠). وربط بعدها نظريّات القيم بالجماليّات في الشعر والأدب، وبما ينتج منها من نفحات فلسفيّة^(٢١). وتبجّر أيضاً في النظرة إلى المستقبل من منطلق التأمل بعالم الإمكان في بعده الميتافيزيقيّ.

ويشير ماجد فخري إلى أنّ البرهان بقي ميزان الحكماء الذي بقياساته يفرّقون بين الصدق والكذب في الأقاويل والآراء، وبين الحقّ والباطل في المفاهيم والأفكار والأحكام، وبين النفع والضرر في النوايا والأفعال والصناعات. فكما درج الحكماء على السير به في طلب المعارف،

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣١ - ٣٢.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٥٧ - ٥٩.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٠١ - ١٠٢.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٣٧ - ١٣٩.

فإن العلوم الفلسفية فيها تريض بتلك الأقيسة على ما يساعد الأنفس للتنبيه من نوم الغفلة، وعلى ما يعينها في اليقظة من رقدة الجهالة، ويرشدها إلى طلب الحياة بروح المعارف، والترقي بها في السداد والرشاد من باب تحصيل السعادة.

ويشير ماجد فخري إلى أن التوفيق بين الحقيقة الدينية الشرعية والحقيقة الفلسفية العقلية لم يكتب له النجاح تاريخياً عند حكماء المسلمين، كون الأسس التي تبنى عليها كلتا الحقيقتين بقيت متضاربة^(٢٢). ويؤكد هنا أن هذا الأمر أوصل الميثافيزيقا في نظره إلى مسائل الناموسيات والإلهيات من ضمن سياق الفكر العربي إلى نوع من الإحباط الفلسفي الذي كان له تداعيات فكرية عميقة وطويلة الأمد. ولهذا كله أبعاداً أنطولوجية وكُسمولوجية في التنظير حول تكوين المكوّن للمكوّن، وحول ما صدر في هذا السياق من اختلاف بين الملل والمذاهب والآراء والديانات. أمّا في حقل الإنسانيات، فالفكر الفلسفي العربي، بحسب نظرة ماجد فخري، لم يستثمر طاقاته بعد^(٢٣). وفي هذا دعوة إلى المفكر العربي للغوص في أغوار التجربة الفلسفية كتجربة إنسانية أصيلة لها تداعيات على كيفية العمل على تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق وتحصيل المعارف. ولعلّ في هذا ما يشير إلى مقاصد ماجد فخري في التنبيه إلى ما أورده الحكماء من الأقدمين عند العرب، وفي مقدّمهم الكندي، والذي وكّد أن أعلى الصناعات الإنسانية منزلةً وأشرفها مرتبةً صناعةُ الفلسفة، والتي حدّها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان^(٢٤). ولعلّ هذا هو الحال عند ماجد فخري عينه في مباحثه، أي حكمه على كون غرض الفيلسوف في علمه هو إصابة الحقّ، والمطلب في صناعته هو العمل بمقتضيات الحقائق. فالنفس الإنسانية علامةٌ وفعّالةٌ. ببقوّتها العلامة تنزع رسومَ المعلومات من هيولاتها، وتصورها في ذاتها. وبقوّتها الفعّالة تُخرج الصور التي في فكرها وتنقشها في الهيولى الجسماني. والصنائع التي تنتج عنها استخرجها الفلاسفة تاريخياً بحسب ماهيات أحكامها، ثم أخذها الناس منهم من بعد. وكما أشار المناطقة عند العرب في تلقّفهم لما أورده فورفوروريوس الصوري في معرض تدبّره بالمنطق الأرسطي في المدخل إلى تلك الصناعة (أي رسالة «الإيساغوجي»)، فالألفاظ الثلاثة الدالة على الموصوفات قولهم «الشخص والنوع والجنس»، والثلاثة الدالة على الصفات قولهم «الفصل والخاصة والعرض». وهذه وضعت لهم شجرة تصنيف الأشياء بما ساعدتهم على التدبّر في ماهياتها وفي المقولات، بحسب ما تيسّر لهم تحصيله من العلوم الكلاسيكية وما طوّروه منها في تأويلاتهم لمعارف الهلينيّين القدماء.

وفي معرض النظر إلى الأبعاد المنهجية للتجربة الفلسفية، والتأمل بالأسس التي ينبغي أن ترتكز عليها معالجة قضايا الفلسفة النظرية والخلقية والاجتماعية، يفنّد ماجد فخري في المقام الأول طبائع الإدراك الحسيّ كمدخل للعلم والمعرفة. فالتجربة الحسية لها أسبقيةٌ عنده على القوالب

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٢ - ١٣.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٤ - ١٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٧.

الذهنية في إطارها الزمني والمكاني، وذلك بما لها من تمظهر بالهيولى والهيئة في العيان الخارجي. ولكنّه في المرتبة الثانية من التحليل نراه يشير إلى أنّ ما نبنيه من الاستنتاجات على معطيات الحسّ قابلٌ للشكّ وللزلل على سبيل الاستقراء الفاسد. وفي ذلك المقام يسلّط الضوء على المنهج المرتكز إلى الإدراك الحسيّ الباطن، والذي يختلف عنده عن الإدراك الحسيّ الظاهر. ويعلّل ذلك بعدم مطالعة الإدراك الحسيّ الباطن للمحسوسات في شكل مباشر، كما هو الحال للإدراك الحسيّ الظاهر، بل مرور مثل ذلك الإدراك عبر ملكة التمثّل، وبما تحمله هذه من مقدّرات على التمييز والتذكّر والتخيّل والمقارنة^(٢٥). أما الأساس الثالث في النظر الفلسفيّ عند ماجد فخري، فيركّز إلى السند العقليّ في الإدراك التجريديّ، وما ينتج عنه من نظم وتركيب وتأليف في عمليّات الاستنتاج والاستدلال المنطقيّ. ويضاف إلى هذه المسالك السبيل الوجوديّ الذي تُستحصل فيه الحقائق ببعدها الذاتيّ من ضمن سياق التجربة، بحيث تتحد الحقيقة المكتشفة مع الذات الكاشفة لها. وهذا النسق يشابه في بعض حيثياته العينية ما يتمّ توصيفه من حالات حصلت عبر تجارب التصوّف في التاريخ الإسلاميّ.

أمّا في معرض نظرتّه إلى ما يتعلّق بالشكّ واليقين، فيشير ماجد فخري إلى أنّهما يتعاقبان كتعاقب الليل والنهار في الفضاء المعرفيّ. وهذه حالة ذهنيّة مزمنة تصيب الفيلسوف في جدليّة صراعه مع الحجج التي توصل إلى الشكّ، أو تلك التي تدفع بالفكر إلى طلب اليقين، حتى وإن كان مثل هذا المطلب صعب المنال^(٢٦). وهنا يكمن موطن مصارعة أصحاب مذاهب الشكّ في توكيدهم على الحجج التي تدلّ عندهم على استحالة المعارف اليقينيّة. ولعلّ أهمّ المدارس الفلسفيّة أسّست بناها المعرفيّة على خلفيّة الطموح نحو الخروج من الشكوكيّة المنهجية إلى نوع من التوازن المعرفيّ الذي فيه شيء من التيقّن. ولكن إنكار المعرفة اليقينيّة من قبل المشكّكين فيه مداورةٌ توكّد على ضرورة إثبات اليقين، ولو من باب القول باستحالته. وهذا طريق أهل النسبيّة وما ينتج منها من تناقض داخليّ. أمّا دعاة الإجماع كسبيل للتحقّق والتيقّن، ففي رؤيتهم غموضٌ من حيث تحديدهم لطبائع الجماعة على مرّ الزمان وعبر اختلاف الثقافات، والتي يفترض أن تكون الأساس الذي يستحصل على الإجماع من خلاله. وذلك السياق المطالب بالإجماع يطغى عليه التعميم في الأحكام على أقلّ تقدير. وهنا يبقى التنافر بين المظنون به من المعارف والمسلّم به من المواقف والاستنتاجات في تعاقب الشكّ واليقين.

تبقى جدليّة الوجود والعدم من أعمق مشاكل الفلسفة، بحسب ما أفرد لها القدماء والمحدثون من المباحث الأنطولوجيّة. والكيونة في هذا السياق متأرجحة في الفكر بين الإثبات والإنكار، والتقرير والنفي^(٢٧). وهذا يبرز سمات التبحّر بحقيقة الوجود على خلفيّة الفناء والممات، وعلى

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٤ - ٣٥.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٥ - ٤٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٥٧ - ٦٠.

إيقاع ما يخرج عن ذلك من الشكوك. فمن يمت كآته لم يَكُن. وهذا ما ينتج عن سيلان الزمن في فرض حصول الفراق عبر الصيرورة. وهنا تتداخل النظرة إلى الوجود الذي كان، ثم زال، بالوجود الذي لم يكن ولكنه في عديميته لم يزل. ولكن تجربة القلق والمكابدة من العدم تنتهي إلى التفكير بالوجود، سواء ذلك الذي يعقبه العدم، أو التساؤل حول الكينونة الحق التي لها الديمومة المحيطة بالزمان. وهذا فيه دليل مبطن على الأمل بالمستقبل، ولو كان ذلك من باب التيقن بالممات، أو الشوق نحو اللقاء بالبعيد والتكامل معه، أو الحرية في سيادتها على ممكنات الاختيار، على الرغم من المقدّر أو المرسوم. وكلّها تنتظر وترقب ذلك الوجود الذي لم يكن بعد، كما لو أنّ الصراع مع الفناء والعدم فيه رغبة لإبقاء وتوكيد خيرية الوجود على اللاوجود، حتى في أحلك ساعات الحيرة، أو مع اشتداد أسباب الضيق الكينوني. هنا دلالة على رفض التسليم بحقيقة العدم والباطل، والتعلّق على العكس بالوجود والحق. وفي كلّ هذا توكيد لعدم اليأس والاستسلام للواقع المفجع، أو الرضوخ للأدلة المقنعة والاحتمالات الراجحة. ويكون منبع الأمل هنا المعين اللامتناهي للوجود الذي يكشف عنه الزمان في ديمومة سيلانه، حتى وإن كان الزمن السيّال هو عينه الذي يوصل الكائنات إلى الفناء.

في مثل تلك التأمّلات، يتفتّح سبيل الإنسان لمحاولة اكتشاف ذاته في بعدها الأنطولوجي والخلقي^(٢٨). ولعلّه الحال، كما يقول ماجد فخري، ففي استنطاق هذا الكائن المدرك ليقينية مماته يكمن مفتاح السرّ. فهو كائن متناهٍ لكونه من الكائنات الحيّة الفانية في الزمان والمكان، ولكن فيه طاقات تكاد تكون لا متناهية على احتواء كلّ ما هو قادر على الاستحصال عليه عبر الإدراك والخيال. فلهذا الكائن شوق للإحاطة بالممكن، وللإستغراق في استشفاف غياهب المستقبل، مستقصياً في ذلك المسعى أرجاء الكون، وغائصاً في آن واحد في البحث عن ذاته في أعماق نفسه. فهو «الطالب والمطلوب»، وفي هذا عظمتة وشقاؤه^(٢٩). فهو يشاهد اللانهايات في الوجود، ولكن يطبق عليه الموت في آخرته، وذلك من دون أن يكون قد أدرك معنى حياته في ثقل كبدها، أو أن يكون قد فقه المقدّر له في مماته، أي ذلك الفناء الذي دفع إلى الوجود نحوه في جزع وقلق كينوني.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٢٩) «استنطاق هذا الكائن المتناهي إذاً هو مفتاح السرّ. فعماً يكشف هذا الاستنطاق؟ يكشف أولاً عن البعد النهائي للإنسان الناجم عن انتمائه لعالم الموجودات الحاصلة في الزمان والمكان، كما مرّ، وأواصر القربى التي تشدّه إلى كلّ موجود مهما انحطّت مكانته على سلم الكائنات المتصاعدة (وهو ما دعونه الامتداد). ويكشف ثانياً عن الطاقة اللامتناهية لاحتواء كلّ ما هو حاصل والإحاطة به واستيعابه عن طريق الإدراك (وهو ما دعونه الاحتواء). ويكشف ثالثاً عن التوق الذي لا حدّ له للإحاطة بكلّ ما هو ممكن والاستغراق فيه. هذا التوق هو البعد اللانهايني الذي تركزت الإشارة إليه. ومع أنّه ينطلق من الامتداد والاحتواء الأنفيّ الذكر، فهو لا يتوقّف عندهما، بل يضيّ قُدماً في استشفاف غياهب المستقبل وارتداد عالم الممكنات (وهو عالم الخلق والإبداع)، مواصلاً بحثه عن كلّ ما من شأنه أن يروي غليله ويقضي وطره ويطفن سكير النار المشتعلة في أحشائه» (المصدر نفسه، ص ١٨٠ - ١٨١).

مؤلفات ماجد فخري

١ - في اللغة العربيّة

- فخري، ماجد. أبعاد التجربة الفلسفيّة. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٠.
- . ابن رشد فيلسوف قرطبة. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٠.
- . أرسطوطاليس المعلم الأوّل. بيروت: المطبعة الكاثوليكيّة، ١٩٥٨.
- . تاريخ العلم: العلم القديم في العصر الذهبيّ ليونان (الجزء الثاني)، جورج سارتون (George Sarton, A History of Science). ترجمة جورج حجاج [وآخرون]. القاهرة: الهيئة العامّة لقصور الثقافة، ١٩٥٢.
- . تاريخ العلم: العلم القديم في العصر الذهبيّ ليونان (الجزء الخامس)، جورج سارتون (George Sarton, A History of Science). ترجمة أنيس فريحة [وآخرون]. القاهرة: الهيئة العامّة لقصور الثقافة، ١٩٥٩.
- . تاريخ الفلسفة الإسلاميّة. بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٠.
- . تاريخ الفلسفة اليونانيّة. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩١.
- . تعليقات ابن باجة على منطق الفارابي. بيروت: دار المشرق، ١٩٩٤.
- . دراسات في الفكر العربيّ. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧.
- . رسائل ابن باجة الإلهيّة. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩١.
- . شرح السماع الطبيعيّ لأرسطوطاليس. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩١.
- . الفكر الأخلاقيّ العربيّ: نصوص. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨.
- . الكمال الإنساني. القاهرة: الدار القوميّة للطباعة والنشر، ١٩٦٥.
- . مختصر تاريخ الفلسفة العربيّة. بيروت: دار الشورى، ١٩٨١.

٢ - في اللغة الإنكليزيّة

- Fakhry, Majid. Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence (Oxford: One World, 2002).
- . Averroes: His life and Works. Oxford: Oneworld, 2001.
- . Ethical Theories in Islam. Leiden: Brill Publishers, 1991.
- . Faith and Reason in Islam. Oxford: Oneworld, 2001.
- . History of Islamic Philosophy. 3rd ed. New York: Columbia University Press, 2004.
- . Interpretation of the Meanings of the Qur'an. 2nd bilingual ed. New York: New York University Press, 2002.
- . Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas. 2nd ed. London: Routledge, 2013.
- . Islamic Philosophy: A Beginner's Guide. Oxford: Oneworld, 2009.
- . Philosophy, Dogma, and the Impact of Greek Thought in Islam. Aldershot: Variorum, 1994.

الفصل التاسع

الأب إتيان صقر (١٩٢٥ - ١٩٩٤) قراءة في فلسفته الإنسانية

هدى نعمة

أولاً: حياته وأعماله

قيل في الأب إتيان صقر^(١) إنه فخرٌ أمة وصاحبٌ أنبل فكر، كما وُصف بأنه أعظم المفكرين في هذه الأزمنة^(٢). هكذا بدأ الشاعر اللبناني الكبير، سعيد عقل، كلمته في مقدّمة الديوان الأول للأب صقر، العملاق الذي جمع، في شخصه ونتاجه الفكري، الفيلسوف واللاهوتي ورجل العلم والأدب والشعر. فكان خلاصةً لمجموعة من المذاهب والتيارات الفكرية والدينية والسياسية والثقافية والعلمية، التي وجدت فيه تربة خصبة لتنمو وتنادي الآخر، لتلاقيه بحبكة من نور، وتدعوه إلى مائدة المعرفة، ينهل من أطباقها، فلا يتخّم المدعو ولا ينضب نبع الداعي. إنّ الأب إتيان صقر نبوي الكلمة. فإلى جانب امتلاكه ناصية اللغة، فهو يتمتّع بهذه الهيئة العلمية المثالية، التي لا تتلّكأ عن

(١) ولد إتيان صقر، عام ١٩٢٥ في بنتاعل (قضاء جبيل، لبنان). وسيم كاهناً عام ١٩٥٤. أنهى دراسته الثانوية عند الآباء اليسوعيين في بيروت، أما الجامعية منها ففي جامعة ستراسبورغ بين ١٩٤٩ و١٩٥٧. حائزٌ إجازةً في اللاهوت، والقانون الكنسي، والفلسفة عام ١٩٦٢، في باريس بإشراف بول ريكور، وفي هايدلبرغ بإشراف هانس غيورغ غادمر. تمكن من إنجاز أطروحة دكتوراه في الفلسفة (باريس ١٩٧١). شغل منصب رئيس جامعة الروح القدس من عام ١٩٦٨ إلى عام ١٩٧٤، وكان أستاذ الفلسفة فيها. في عام ١٩٨٠ أصبح أستاذ العلم البيئي في الجامعة اللبنانية. أسس إتيان صقر الهيئة اللبنانية لحماية البيئة. كما كان عضواً مؤسساً في الجمعية اللبنانية - الألمانية لتحفيز الثقافة، وعضواً في اللجنة الوطنية للحفاظ على مدينة صور، وعضواً في اللجنة الوطنية للأونيسكو في لبنان، وعضواً في PEN-Club في لبنان. وشارك الأب إتيان صقر في العديد من المؤتمرات العالمية المتعلقة بشأن التربية والإرشاد التربوي والمهني.

(٢) نعني بالأزمنة زمن الكاتب، وهو على قيد الحياة. تجدر الإشارة إلى أن تعريب نصوص الأب إتيان صقر الفرنسية هي من عمل الكاتبة.

انظر: ٧، p. [n. d.]، Beyrouth: Association libano-allemande pour la promotion de la culture, [n. d.]، Said Akl, «Préface», dans: Étienne Sacre, Recueil I

تغيير وجه التاريخ. وقد أستهجل لأقول، التي لا تتوانى أن تغيّر قَدَر أمة، ولم مثل هذا الدفع من الكلام؟ لأن الأب إتيان صقر فاعل في قَدَر الأمة اللبنانية.

لم يصبح الأب صقر ما كان عليه بسحر ساحر، بل كان هذا المعلم المشيع تربيةً لاهوتية عميقة، وكان هذا العلامة المتلقي الكثير من العلم، والمنتهج طرق البحث العلمية، وقد امتهن التدقيق والتنقيب من خلال معاشرته المدرسة الفلسفية الألمانية حيث جهابذة الفكر، وعباقره الطريقة البحثية الممنهجة، فعلوا فعلهم في عقل «المعلم»، ووجدوا فيه هذا الكل في الواحد. لاهوتي الضمير هذا، والصقر السيد الطليق المحلق أبداً على متن العلوم، فيبقى ذاته، زوادته عقله النير، السلطة - القدرة، التي يؤمن بها في سفره الإبداع المستمر، في مواجهة «هو الذي هو». مفكرٌ باحثٌ، خلاقٌ، صبورٌ، متأنٍ، يرتقب المعنى، وغالباً ما يأتي التعبير عصارة المرّ والحلو في آن واحد.

قال فيه الفيلسوف الفرنسي بول ريكور: «إن العلاقة القائمة بين الأب إتيان صقر وبينني لم يحدها العمل فحسب، وإن تميّز هذا العمل بالبُعد الروحاني؛ فعلاقتي به هي في الواقع صداقة علمية متواصلة، غير منقطعة، احتضنت العمل الحكيم في بيئة خاصة، امتزج فيها الاحترام بالعاطفة المتبادلة، وتفاعلا إلى حد بعيد (تختصره) عبارة «أن تنفلسف معاً»^(٣). واقتضى هذا المناخ من التفلسف معاً إحكام طوق من التضامن الفلسفي والروحاني بين بول ريكور والأب إتيان صقر، تجاوز حدود المكان والزمان إلى حد بعيد. قال فيه الرئيس الراحل شارل حلو: «أقام نادراً في جامعة الروح القدس الكسليك، فمأواه الأساسي حبرته للدراسات والأبحاث [...]، إنه كاثوليكي القلب وكوني الفكر [...]». كان واحداً من رواد قاعات المحاضرات، بشكل خاص تلك المفتوحة على المذاكرات الصعبة والحادة [...]». في كتاباته يذكرني بهؤلاء الذين يقول فيهم المسيح «عندهم قلب الأطفال الطاهر»^(٤). كان الأب إتيان صقر رائداً في ثقافة الحضارات وقد تنبأ لمأساة الأحادية القادمة ولما نشهده، في مطلع الألفية الثالثة، من نتائجها السلبية. أما أندره تويليه^(٥)، فذكر «أنه رجل يميّز بفرادة شخصيته، بخدمته لبلده ولل فكر الإنساني [...]». لم يكن بوسعه العيش من غير حلة المعلم والمربي [...]، فكان حارساً فريداً من نوعه [...]، يعرف كيف يحفز مستمعيه على التفكير وتبادل الآراء [...] إلى أن أصبح رسولاً في كل ما للكلمة من معنى، ووجه رسالته إلى الأقرين منه، ألا وهم طلابه، بمعنى آخر رجال المستقبل، الذين يرى فيهم الأمل في التغيير، إن هم نهلوا من ينابيع الفكر والعلم والاكتساب والمعرفة، والتزموا بالتجديد الدائم للبحث عن المعنى وعن الحقيقة، وجدوا في رسم الآفاق، وما بعد الآفاق [...]، وهو القائل فيه غادامير، معلّمه، إنه كان أفضل شارح لفلسفته، منوهاً بفضلته على الفكر الإنساني، ما وراء نهر الرين. وتناول سيزار نصر، في

Paul Ricoeur, «En témoignage de reconnaissance à l'égard du Père Sacre», dans: Annales de philosophie et des Sciences Humaines: Mémorial (٣) en l'honneur du Maître de l'USEK, R. P. Étienne Sacre (Kaslik, Liban: PUK, 1995), p. 18.

Charles Hélou, «La Grande objectivité et la grande sagesse du Père Étienne Sacre», dans: Ibid., p. 20. (٤)

André Tuilier, «Étienne Sacre (1925-1994): Son apport à la pensée humaine», dans: Ibid., pp. 23-24. (٥)

كتابات، شخص إتيان صقر، فيذكر لقاءهما في المرة الأولى، وقد جرى في دائرة تصحيح امتحانات الفلسفة للشهادة الثانوية. ومن هذا اللقاء لأستاذين يصحان نسخ الإمتحانات، نشأت علاقة احترام متبادل، فجد إتيان صقر في سطور سيزار نصر، عالماً عارفاً، فلا تنقصه سوى كيفية حثه على النطق والتعبير [...]، وراهباً يهتم بما يجب عليه أن يكون، لا بما يجب عليه أن يظهر به [...]، وصاحب مواقف واضحة وصرحة في الأزمنة الحرجة والصعبة، ترجمتها نظرتة إلى الحراك السياسي، مطلع الحرب اللبنانية، وقراره إقصاء نفسه عن مراكز الصخب السياسي والإعلامي، بسبب اعتباره القادة المسيحيين في لبنان من أهل ردّة فعل، وليسوا أهل فعل، ينقصهم بعد الرؤية ونضج الاستراتيجية، وما زالوا زعماء قبائل^(٦). ولا يخفى على أحد ما كان ليثير مثل هذا التصريح من غضب بإمكانه أن يصبح قائلة فريسة لسياسة عمياء، تحصر دائرة تحرك إتيان صقر، في زلزلة الأفكار غير الموالية. إلّا أنه بقي العقل الراجح في زمن تدرج الرؤوس وانهيار العقول، وتغييب الفكر، بخاصة في أوساط الطبقة المسيحية من النسيج الاجتماعي اللبناني. ويحدّد أميل معكرون الأب إتيان صقر في ثلاثية توصيفية: «القداسة المميّزة، الذكاء الخلّاق، والذاكرة العظيمة»^(٧). فهو المشدود بنشوته للمسيح والمنجذب إلى العالم الميتافيزيائي، لا تهرباً من مشاكل الحياة والشؤون الدنيوية، إنّما لأنّه في اتّحاده بالله يحقق التزامه اليومي تجاه الإنسانية جمعاء، في فرحها وفي ألمها، كما في بحثها عن الحقيقة، وفي إنجازاتها وتطلعاتها وآمالها ورجائها.

لقد أكبّ إتيان صقر بشغف غير مسبوق، يلتهم الأعمال الفلسفية، والحكمية، والدينية، والأدبية، والبيئية، والروحانية، والتربوية، وملاً حلقات بحثه بمعلومات موسوعية ناتجة من التمييز، والتنقيب في مختلف مفاهيم الحق، والخير، والجمال، والحوار الثقافي، والوطنية، والعلم البيئي وسواها. ولم يتوقّف عند رؤية واحدة للمواضيع التي استساغ الاهتمام بها، بل قاربها بكثير من التحليل، لا بل بشرح مسهب ومتعدّد النظريات، معتمداً فلسفة متحركة ديناميّة في مفهومه لسياسة الشعوب وثقافتها، ولحوار الحضارات والأديان، وللبنية الروحية والأخلاقية للإنسان، وهدفه الرئيس الوصول إلى سلام الإنساني في الإلهي. تشبه عمارة إتيان صقر الفلسفية خلاصة وجودية اتخذت من رحم المعرفة العميقة والدقيقة في شجون الحياة الإنسانية وشؤونها، واستمدّت قوتها من هذا الاستخفاف المعدي بقشورية الحياة وبمظاهرها، مستبدلاً إيّاها بالخشوع والتقوى، ومعرفة الإنسان المدعوّ إلى مشاركة الله في بناء حضارة السلام والمحبة والرجاء، التي لا تقوم إلّا عن طريق معرفة الذات، ومن خلالها معرفة الآخر المختلف. إنّها عمارة فكرية قائمة على إيمان إتيان صقر بملازمة الحق ومثوليته. يمكن الاستعجال والادّعاء أنّها عمارة فكرية شخصية لها علاقة بحياته كراهب، بتلقيه كلاهوتي وفيلسوف، بنزعه المشدودة إلى الحلف الديني الفلسفي، فكيف تكون مثل هذه العمارة الفكرية مشروع حقيقة؟

César Nasr, «Père Étienne Sacre, un théologien de la connaissance,» dans: Ibid., p. 29.

(٦)

Émile Maakaron, «Bonne nuit, doux prince,» dans: La Revue du Liban et de l'Orient arabe, no. 1813 (5-12 novembre 1994), p. 85. (٧)

نجيب، من دون مواربة، حرصاً منا على أن تكون كتابتنا في عبقريّ إتيان صقر، منزهة عن كل رأي مسبق، فنقول إنه ليس بالأمر السهل أن يجتمع في رجل دين، وبشكل متساوٍ، اللاهوتي والفيلسوف والإنساني (بمعنى الأنسيّة الفلسفيّة). وربما هذا المثلث من الأوصاف يعزّز هوية إتيان صقر الفكريّة العابرة للحدود المعرفية الضيقة^(٨). وقد حاكت هذه الهوية الفلسفة القديمة، الإغريقية منها على تنوعها وتشعبها، والمصرية، والفارسية، والهندية، كما لم تكتفِ بالعبّ من مناهل الإغريق وغيرهم، فولجت الفلسفة القروسطية، والعربية، والحديثة، والمعاصرة، وتلك المسمّاة ما بعد الحداثة^(٩)، إلى أن استوى إتيان صقر على عرش من الفلسفات والنظريّات المعمّرة، فخوّلت أن يحصد لقب «معلّم» الأجيال، من رهبان وعلمانيين في الوطن، ولقب المرجع الفكريّ والفلسفيّ للغرب عبر ترجمته كتاب غادامير إلى اللغة الفرنسيّة^(١٠).

ثانياً: فلسفة إتيان صقر في أبرز ما تناوله من مواضيع

قبل البدء في معالجة فلسفة إتيان صقر، تجدر الإشارة إلى أنّ المواضيع التي تناولها متعدّدة ومتنوّعة، ولا تشكّل موضوعاً واحداً تتفرّع عنه مواضيع من جهة، أو تصنّف في خانات من جهة ثانية؛ إنما هي عناوين تخضع للمجهر الصقري الفلسفيّ الدينيّ والإنسانيّ، وتتخذ معنى جديداً وبعداً مختلفاً. ومثل هذا الواقع يجعل إتيان صقر صاحب قراءة فذّة، لأنه يعالج إشكالية في إشكاليات، لا تزال عالقة، ولم يتحرّر منها الفكر المشرقيّ بصورة عامة، والفكر العربي بصورة خاصة، ولا تزال فاعلة كعامل تراجع في أوطاننا. شاء إتيان صقر، من خارج النواة الاجتماعية الدينيّة السياسية، ومن خارج الحوارات الشكلية المملّة، التي لا تجدي نفعاً، أن يعيد النظر في عناوين اجترّتها الأفواه، وغالباً ما بلغت مبتغاه، وللمصادقة في الكلام، والابتعاد عن المبالغة السلبية، نضيف، غالباً ما لم يسمح لها أن تبلغ مبتغاه. لقد اجتهدنا في مطالعة كتابات الأب إتيان صقر، من تأليف وترجمة. وسنحصر بحثنا في فكر هذا «المعلّم» بأبرز العناوين التي تطرّق إليها، وجعلته صاحب رؤية نبوية، تستبقي الأمور، وتستشرف المستقبل. وإن لم يروّج لفكر إتيان صقر النير، في المنتصف الثاني من القرن العشرين، وفي مطلع الألفية الثالثة، فهذا يعني أنّ النسيج الاجتماعيّ المسيحيّ، ما بعد أحداث ١٩٧٥ إلى يومنا هذا، افتقد، إلى حدّ بعيد، الحاجة إلى الرجوع إلى «معلّمه» و«مفكره»، وانتهج الطرق السهلة والعبثية لحلّ أزمة وجودية قد لا تقتصر عليه في الشرق العربي والإسلامي، بل قد تتعدّاه لتصيب الكثيرين من الإتيانيات والديانات الموصوفة بالأقلّيّات

(٨) انظر العدد الذي خصّصته جامعة القدس في حوليات كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة لإكرام الأب إتيان صقر: Annales de Philosophie et des Sciences Humaines, Mémorial en l'honneur du maître de l'USEK, R. P. Étienne Sacre, Publications de l'Université du Saint-Esprit (Kaslik), 1995.

Étienne Sacre, Recueil I et Recueil II, éd. Association libano-allemande pour la promotion de la culture (Beyrouth: 1983 et 1986). (٩)

Hans Georg Gadamer, «Une dette de gratitude envers le P. Sacre», dans: Annales de Philosophie et des Sciences Humaines. Mémorial en l'honneur du Maître de l'USEK, R. P. Étienne Sacre, p. 16. (١٠)

في مناطقنا المتزعزعة والمترججة، والغائبة عن ساحات القرار إلا في تنفيذ مصير يُملَى عليها من الخارج. وما أدراك بمخططات الخارج، والدين، بالنسبة إليه، هو «النفط» والغاز» و«الاقتصاد» وإنسان «الأوكتوميكوس»، هو هذا الإنسان الآلي المستهلك، وقد دخل عقله المادي في آتون الاحتراق والتذويب الكلّي، في زمن الكفر بالله هنا والتكفير باسمه هناك. وإنّ جاز السؤال عن أسباب تغييب المفكرين في الشرق العربي والإسلامي، فلن يكون الجواب عسيراً متى أدركنا التحييد الممنهج للنخبة الفكرية لعقود، ومتى تذكّرنا اغتيالات أفراد النخبة الفكرية الرافضة للانصياع، ومتى قرأنا النخبة الفكرية الحديثة وقد طمرها المال، وقوَّض مقوماتها التسييس على أنواعه الأيديولوجية، والأصولية، والطائفية، والعنصرية، حتى المذهبية.

إنّ إطلاق الفكر الفلسفيّ اللبناني في هذا التوقيت بالذات لهو حاجة ماسة وممرّ إلزامي لاستعادة الناشئة من الأجحار الفكرية المكلّسة أو من تلك الكهوف الفكرية العقيمة، التي لا تقدّم للإنسانية إلا نموذجاً يُستخدم وقوداً على مذبح الصنمية أو نموذجاً يسجن دماغه، فلا يعرف التحليق خارج الأحادية الفكرية المنظّمة والمعلومة. وفي الحالتين إنسان اليوم هو نتاج الإعلام وشبكات التواصل الاجتماعي، وسياسة الفوضى، ومشروع التعليم الموحد، شكل من أشكال الأميّة التي تكتسح القرية الكونية. لهذه الأسباب، ولما يندرج في سياقها، كانت الحاجة إلى استنهاض الفكر اللبناني، لنردّ على محيطنا العربي والإسلامي بالآل التراثية للأحادية الواهنة التي تُفقّر إنسانيتنا، ولنردّ على الغرب بالآل في وجه سياسته المقوّضة للوجود اللبناني النموذجي، الذي لم يخلُ من مشاركين في صنع الفكر الكوني، ولا من فلاسفة ومفكرين هندسوا للمواطنة، وللشراكة، وللمعرفة المتقدّمة، بفعل إيمان، وبإدراك فلسفي، وبتوجّه أخلاقي عقلاني ومنطقي، والحسم فيه لأبرز ما تتجلّى به الحقيقة ويتدنّر به المعنى المنشود.

١ - في مسألة الانثقاف

في شأن هذا المفهوم الذي شغل فلاسفة ومفكرين، فقامت في مسألته أطروحات متضاربة، نظر إتيان صقر إلى القائل بارتباط المفهوم بدكتاتورية عقارب الساعة، وإلى الباحث في فعله في إحداث التغيير المجتمعيّ، إلى المعبر إياه ظاهرة إلزامية في مناهضة الإنتاج الفكري، وإلى المؤثر في استخدام «التبادل الفكري»^(١١) وإلى المقترح «للتأويل الحضاري»، إلى سقرطة النظرة الحذرة من الانثقاف (Acculturation) والدمج الثقافي لاعتبارهما وجهين للانحلال الثقافي، مسيئين للهوية وللثقافة في آن واحد، إلى المبدع في تصوير الثقافة كعامل يتطوّر بشكل لولبيّ، إلى هيغليّة النظرة في الثقافة، كيقظة ضميرية لحالة تاريخية قد تمّت، حالة «تنكر ذاتها» ثمّ «تصالح معها»، بتعبير آخر، حالة أخروية (Eschatologique)، وبمعنى أنّ الحضارات فانية وخاضعة جدلياً للتراجع، إلا

أنَّ إرادة الحفاظ على الظاهرة الحضارية ممكنة؛ إلى نظرية أوسوالد سبنغلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦)^(١٢)، القائلة إنَّ الثقافة حركة دائرية للتاريخ؛ نستخلص من هذه النظريات المتراكمة أنَّ اعتبار «الانثقاف» كعامل وحدة وتقارب بين الأفراد المختلفين في المجتمع الواحد، متشعّب ومتضارب. وقد يعجز على مفكر لبناني، ترعرع في مجتمع متعدّد تاريخياً، أن يتخذ موقفاً محدّداً من الانثقاف. إلّا أنَّ إتيان صقر كان سابقاً في نظره إلى التقدّم التكنولوجي والعلمي، الذي رأى فيه أداة تسيّر الإنسانية، بشكل قاطع وحازم، إلى ثقافة الحروب، وإلى حضارة الاستهلاك، وبالتالي، إلى التدمير الذاتي. ففي زمن لا يعني فيه الانثقاف واللائثقاف إلّا ما تحدّده شريعة التطوّر والنموّ في المجتمع، اعتمد إتيان صقر حركة التواصل المباشر، واللقاءات، والتفاعل بين المجتمعات المتعدّدة والثقافات المختلفة، ضرورة ملّحة بفعلها وردّة فعلها وتقديّمها وانحسارها، إذ لا يفهم إتيان صقر كيف تترك الخلايا الكبيرة تبتلع الصغيرة، حتى لا يبقى للإنسانية إلّا ثقافة أحادية كونية تلفظ كلّ ثقافة، وتقضي على كلّ حضارة أخرى، ممّا يقود إلى غياب الثقافة المطلق وإلى انحلالها.

يطلق إتيان صقر نداءه إلى الثقافات المسماة ضعيفة أو واهنة أو متراجعة داعياً إياها إلى الاتّصاف بالجودة بين حضارات العالم، فلا تندثر ويتأكلها الندم حيث لا ينفع الندم. وقبل ظهور كتاب صموئيل هانتغتون صراع الحضارات، وقبل نشر كتاب فرنسيس فوكوياما نهاية التاريخ، استدرك إتيان صقر أنَّ ما هو آتٍ، أو ما هو قادم، في العقود القريبة من تاريخ كتاباته، قد يضع الإنسانية في شرنقة القرية الكونية، في قالب الإمبراطورية الإعلامية، والاقتصادية، والعلمية، والتكنولوجية، ويقفل عليها أبواب المعرفة من خارج ما تضخّه من معلومات عبر شرايينها الإلكترونية. واستصرخ الأمم الضعيفة أو المستضعفة قسراً للنهوض بذاتها قبل فوات الآوان، وللتعبير عن هويتها. ويكون إتيان صقر، بنظره الثاقبة، قد اجتاز عشرات السنين، قبل أن تجتمع الدول في اليونسكو، وتقرّر اتفاقية دعم التنوّع الثقافي، وترفعه إلى مستوى الإرث الثقافي العالمي المشترك، حيث يمكن لكلّ أمة أن تجد ذاتها فيه^(١٣). ويكون إتيان صقر قد سجّل للتاريخ الفكري، قبل حدوث الفعل بالفعل، أي قبل الفوضى الخلاقة، وما سمّي «الربيع العربي»، من خلال نضجه، ودقّة استيعابه للأمور، الحلّ للمشكلة قبل حدوثها. أي قيامة الأوطان الهزيلة من سباتها العميق لتدخل هيكلية الأمم المتقدّمة، فتبتّئى الفلسفة مسلّكاً للحدثاء بدلاً من أن تتخبّط عقوداً في البحث عن الذات انطلاقاً من هوية دينية لا تأتي بالحكم الديني، أو من الصراع مع العلمنة، وليست جذورها من تاريخ المشرق العربي والإسلامي.

Oswald Spengler, Le Déclin de l'Occident, 2 tomes (Paris, Gallimard, 2000).

(١٢)

Armand Mattelard, «Bataille à l'UNESCO sur la diversité culturelle», dans: Le Monde diplomatique (octobre 2005). (١٣)

إنَّ «العلمنة» مفهوم فلسفي سياسي قذفته الثورة الفرنسية بعد صراعها مع الكنيسة الكاثوليكية، وانتهى بها المطاف إلى الاستيلاء على الحكم في فرنسا عن طريق فصل الدين عن الدولة. وإن اتخذت العلمنة، مع مرور الزمن، أشكالاً مختلفة هنا وهناك من بلدان العالم الغربي، إلا أنَّها أشكال تتقاطع أقله في مفهوم فصل الدين عن الدولة. فالدين المسيحي، ولئن كان قبل انتصار العلمنة كنظام سياسي دين الدولة في الغرب، «فهذا لا يعني أنَّ المسيحية دين ودولة، بل هو وضع شاءه القياصرة وارتضته الكنيسة، فجاء الجمع بين الدين والدولة حلفاً في الغرب؛ والحلف ينقض من دون المسَّ بالدين»^(١٤). أمَّا وقد تسرَّبت العلمنة كمفهوم فلسفي وسياسي إلى الشرق، وهزَّت كمّاً من المفكرين، وقسمت الإصلاحيين والنهضويين إلى معسكرين في مواجهة دؤوبة، فتجدر الإشارة إلى أنَّ الدين في الشرق هو دين ودولة، لأنَّ التشريع المدني في الإسلام، تشريع ديني أيضاً. «فالجمع بين الدين والدولة بنية في الشرق، فلا تنقض البنية من دون مسَّ بالدين»^(١٥). وبحكم هذا الفارق الأساسي بين الحلف والبنية، بين صلة المسيحية بالدولة وصلة الإسلام بها، كان التباين الكبير في الفكر الفلسفي السياسي والاجتماعي بين مسيحيي الشرق ومسلميه.

ولما كان إتيان صقر قد اطَّلع على مسار العلمنة في الغرب، بصورة عامة، وعلى مقوماتها وأبعادها على صعيد النسيج الاجتماعي، بصورة خاصة، تناولها كموضوع فلسفي، وعالجها بطريقة علمية، فهو لا يندرج في سلسلة النهضويين ولا يلتقي بمنظومة الإصلاحيين، ويردُّ على مناصري العلمنة الغربيين بالمثل، أي من موقف فكري فلسفي إلى موقف آخر لا يقلُّ شأنًا في الإقناع، هذا إن لم نقل يتجاوزه إلى حدٍّ بعيد. انطلق الأب إتيان صقر من تحديد العلمنة على أنها موقف فكري ينقل رؤية صاحبه للعالم، يستبعد من خلالها أي تدخل إلهي في الشؤون الدنيوية، وبالتالي، لا يترك مجالاً للدين ولا لتدخلاته في الشؤون العامة^(١٦). اعتنى صقر بالعلمنة كمفهوم تسلَّح بالموضوعية على أنها الطريق المؤدِّي إلى الحقيقة، ولم يتوانَ عن تشريح الموضوعية كطريقة أو نهج يقود إلى الحقيقة دون سواه، فيضرب الفلسفة الذاتية العنيدية (Subjectivité) ويضعها على الرف، وكأنَّ الموضوعية (Objectivité) استوت على عرش الفكر الحديث من غير منازع. ويتولَّى إتيان صقر العلمنة الموضوعية على مشرحة البحث، وما يمكن أن ينزلق من معرفة تثبت أو تنفي صحَّة الموضوعية أو المحسوس المنبثق عن المعرفة الذاتية. عملية قيصرية تخدش هنا، وتجرح هناك، تستأصل، وتقطَّب، وتخلص إلى الاقتناع بأنَّ «الفكر الموضوعي مجرد أوتوبيا»^(١٧).

(١٤) هدى نعمة، أبرز مسالك الفكر العلماني والإسلامي العربي (الكسليك، لبنان: منشورات جامعة الروح القدس، ٢٠١٣)، ص ٧٢.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٢.

Étienne Sacre, «Laïcité et objectivité», dans: Sacre, Ibid., Recueil I, p. 15.

(١٦)

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٩.

ويستعرض إتيان صقر الفلسفة من بلوتارك، مروراً بسكستوس أمبريكوس، ودیوجین لایرس، وجورج هورن، إلى أيامنا (أي زمن الكاتب)، ويستدرك أن ترميم تاريخ الفلسفة أمر شائك. فالفلسفة اليونانية مصبوعة بشيء من الفلسفة الهندية، ولو أن الإغريق شأوا تطهير محتواها من كل ما يتصل بالدين، فهل تصبح الفلسفة اليونانية مجرد فكر موضوعي، وتاريخ الفلسفة يفرز فلسفات يونانية عدة؟ إلا أن إتيان صقر لا يلج تاريخ الفلسفة إلا من مدخلين: العلمنة والموضوعية، إمعاناً وإصراراً منه على كشف النقاب عن واقع موضوعي حصر الحقيقة فيه دون سواه، واختزلها في حدوده. فمن التيار الأيوني (Onien)، وتاليس وهيراقليطس، الذين لم يشغلهم الدين، مروراً ببروتاغوراس، صاحب المقولة الشهيرة «الإنسان هو مقياس كل شيء»، وبيتاغور مؤسس الميتافيزياء قبل الحرف، لم يعترض الدين، في نظر إتيان صقر، تطور المعرفة الموضوعية. وإن لم يتبن سقراط نظرية عقائدية في مصير الإنسانية، فهذا لا يعني أن نظريته في الأمور الإنسانية هي علمانية محض، ولم تقلل العلمانية في فلسفة سقراط من شأنه حتى أيامنا، وأن هدف الحياة الإنسانية عند أفلاطون، القائم على تحرر كل إنسان بواسطة طرق مناسبة، من الجسد والعالم المحسوس، من أجل العودة إلى الحياة الإلهية، وأن تحديد أرسطو الله على أنه «فكرة تفكر أبداً في ذاتها»^(١٨)، وهي الكمال المطلق، وقد يعجز على المرء فهم حركة الكون، هذا العبور الدائم من القوة إلى الفعل، من خارج مفهوم الله، وكأن الارسطاطاليسية هي تيوصوفية عامة (Théosophie Généralisée)، تصوّر الإنسان والعالم بأسره حاملين في أحشائهما وتكوينهما، في القوة صورة الله، وأن ليس الله، في نظر أرسطو، هو من يهتم بالعالم بشكل مباشر، فليست فلسفة علمانية أو فكراً علمانياً، على اهتمامها بالمعرفة الموضوعية. ويستشهد أيضاً إتيان صقر بالمدرسة الإبيقورية، وتلك اللامبالية، ومدرسة الشجاعة والإقدام، وكلها مدارس فلسفية لم تخل من موضوعية، وإن خلت من العلمنة بمفهومها كموقف فكري موضوعي. وماذا عن ديكرت، وقد استوقفت إتيان صقر عبارته المذهلة «إنني أتقدم مقتنعاً» بمعنى Larvatus Prodeo^(١٩)، علماً أنه صاحب الأفكار الواضحة والمميزة، وهو من ربط الإيمان بوجود العالم بوضوح وجود الله، بابتعاد فلسفته كل البعد عن العلمنة لاعترافها بسيادة الفرد وبالمحسوس، وهذا ما لم يمنع ديكرت من تأسيس، وبشكل ميتافيزيائي، عقلنة موضوعية وعلمية.

نصح إتيان صقر المتمسكين بربط العلمنة بالموضوعية، مواصلة البحث والتنقيب في فلسفة مالبرانش وسبينوزا ولايبنتز، ليروا أن العلمنة لم تحتل أبحاثاً جديّة أنجزت على المستوى العلمي أو الميتافيزيائي. هذا الرحالة في صميم تاريخ الفلسفة حط رحاله عند هوبس ولوك وهيوم ليظهر الإسمانية (Nominalisme) عند الأول، واعتدال الثاني في تركه مجالاً، ما فوق مدى موضوعية المحسوس، للعقل القادر على تبرير وجود العالم الخارجي ووجود الله، وراديكالية الثالث في تأكيده أن لا شيء موجوداً إلا المحسوس. وفي مثل تنوع هذه المواقف ما يسدّد ضربة موجعة

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٣.

لموضوعية المعرفة. ويسمح، بالتالي، لإتيان صقر أن يقول: «لا أدري ما هو السبب الذي يحذوني، في كل مرة أتطرق إلى تيار فلسفي أو إلى فيلسوف، لا يذكر الله أو يذكره بهدف إقصائه، أبلغ الاستنتاج نفسه، أنني أواجه فكرة مبتورة منقوصة قصيرة البصر»^(٢٠). وفي ما يتعلّق بالفلسفة الكانطية، على عقلانيّتها، فهي لا تستثني الله ولا تقصي الدين، وقد بنت الميافيزيائية على الأخلاق في نقد العقل العمليّ. وعلم الأخلاق يستدعي، بين الأمور الضرورية لتمامه، خلود النفس ووجود الله. وهيجل، بدوره، اعتبر الدين مرحلة أساسية لمجيء الفكر المتعالي، كما أنّ برغسون ربط المعرفة بمعنى ما بجوهر الله. وأحاط أوغست كونت بالحالة اللاهوتية، والحالة العلمانية والحالة الموضوعية، واعتبر الشريعة هي تلك التي تنتقل من الحالة اللاهوتية إلى الحالة العلمانية. ومن ماركس المناصر للعلمنة إلى البنيوية وعلم الموضوعية المقتنع بموت الإنسان أولاً وبموت الله لاحقاً، إلى الشرط الأساسي للعلمنة.

هذا غيض من فيض أفكار تبحّر فيها إتيان صقر، ولم ينفعل في اتخاذ المواقف المعادية أو تلك المجاملة، من الموضوعية والعلمنة. فإن كانت العلمنة موقفاً فكرياً فلسفياً، والفكر الموضوعي مسألة فيها نظر في مواجهته الفكر المحسوس الذاتانيّ. فأية فلسفة بإمكانها أن تدّعي أنها المسلك الوحيد للحقيقة، وتاريخ الفلسفة شبكة هائلة من موضوعية المعرفة المتشعبة، المختلفة، المضادة، والقديمة قدم المصريين والفرس والهنود. وكان إتيان صقر يقول، في مطلع المنتصف الثاني من القرن العشرين، في زمن الثورات القومية الناطقة بالأيديولوجيات المستوردة، والمطمّعة ببعض من عربية، وبعض من اشتراكية، إنّ الفكر الموضوعي ليس ابن الحداثة، وأصول الفلسفة هي أبعد في التاريخ من أرسطو وأقرب إلى المشرق من الغرب. وكأنه يدعو المفكرين، في هذا الجزء من العالم، أن يتداركوا أنّ العلمنة والفكر الموضوعي ليسا حكرًا على مكان وزمان معيّنين دون سواهما. وإنّ يراد الصراع في موقع ما، بين العلمنة وموضوعية المعرفة، بغضّ النظر عن الدين، فقد يكون الأمر غير متكافئ، إذ إنّ العنصر الديني لم يكن معطلاً للمعرفة، بما فيه المعرفة العلمية العقلانيّة والموضوعيّة. ولبرهان يستعيد إتيان صقر تاريخ الميتولوجيا، الذي، «على إثر تكاثر الروايات الميثية، يُبرز كيف استعجلت الشعوب القديمة، الهندية منها بصورة خاصة، إلى الخروج بخطاب عقلاني، متماسك ومنطقي، يحتوي حقيقة التقاليد الدينيّة وأصولها من دون التنكّر لها»^(٢١).

من خلال مقارنة موضوعية المعرفة والعلمنة، يستخدم صقر إحدى عبارات إمرسون (Emerson) القائلة: «لا تؤمن بالماضي، أنا أعطيك عالمًا جديدًا [...]». فعلى تخمة المعلومات والأفكار، ففي الساعات الحرجة والمتنوّرة والواعية ستدرك أن سطرًا لم يكتب بعد»^(٢٢). إنّ الفكر المتجدّد أبداً دليل عافية للقيامّة الفكرية الدائمة. فالموضوعيّة لا تختصر بذاتها المسالك التي تقود إلى الحقيقة.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٢.

وفلسفة المحسوس، أو ما يسمّى بالعبور من الأنا، منهج لا يقلّ شأنًا عن سواه في سلوكه إلى الحقيقة. والبعد الدينيّ عنصر أساسي في تكوين الإنسان. ومن العبث والسذاجة تقدير هذا البعد على أنه مرحلة تاريخية من مراحل الإنسانية وحسب. والأكثر سذاجة هو الاعتقاد المطلق أنّ العلم سيحرّر الإنسان من الدين. فلننظر إلى مجتمعاتنا اليوم، وهي مجتمعات التواصل والمعرفة من جهة، والمجتمعات المقدوفة في آتون الجحيم من جهة أخرى، فالتصاعد الأصوليّ الدينيّ الضارب عرض الحائط ما لا يشبهه، والمؤتمرات المتلاحقة لحفظ الحرارة وإنقاذ البيئة، وصون الإنسان من الانهيار الخلقي، والتخوُّف من الطاقة النووية، وحصر الإبداع الخيالي بالألعاب والتكنولوجيا، ألم يكن إتيان صقر سباقاً في رؤيته الناتجة من التفحص والتحميص والإطّلاع الواسع، القائلة إنّ العالم قادم على تحطيم ذاته؟

٣ - في الوطنيّة^(٢٣)

احتلّت الوطنية موقعاً لا يستهان به في تفكير إتيان صقر، إلى حدّ يمكن فيه القول إنها شكّلت هاجسه. وكالعادة، قارب إتيان صقر الوطنية من منظار فلسفي عقلاني منطقي أخلاقي وروحاني. فهي الدين، وهي النظام، وهي الحقّ في الاختلاف. ينطلق إتيان صقر من أجوبة عن أسئلة أضحت ممّلة في شأن التعدّدية. نعم، إنّ لبنان بلد تعدّديّ، وقد حافظ على تعدّدية البنى السياسية، والدينية، واللغوية، التي تشكّل نسيجه الاجتماعي، إلى زماننا (أي زمان الكاتب ويومنا الحاضر). وعليه، حتى الساعة، يصعب القول إنّ لبنان ينعم ببنية واحدة دون سواها. في شأن هذا الواقع، نظر إتيان صقر إلى عملية التناضح والتفاعل لمفهومين أو الناتجة منهما: «البنية والثقافة». وقد قابل الثقافة على أنها نتاج الإبداع الفكري الإنساني وليس لعلم التوجّه من سيطرة تمكّنه من تسديد ضربة قاضية على الإبداع والخلق. عند هذا المنعطف، يستوقفنا وعي إتيان صقر في عدم اتّخاذ موقف المتنبّئين في كون التكنولوجيا ستلغي الثقافة، أم أنها ستحمل عهداً جديداً للثقافة والإبداع. إتيان صقر مؤمن بالعقل الإنساني وبفعله الخلاق.

وقابل البنية على أنّها كيان (Entité) قائم بحدّ ذاته، وليست بالضرورة جزءاً من كيان آخر. والحالة هذه فالبنية تكتفي بحدودها، تتمتع بنظام متكامل. فإن انفرط عقدُ من النظام ينفرط بكامله. إلّا أن المشكلة تكمن في التفوق داخل البنية - النظام، التي تحميها خطوط تماسّها، وإن لا تشكّل هذه الأمور مجتمعة خطراً على جوهر البنية ولا على مصيرها، إلّا أن ارتداداتها على الثقافة تشبه القضاء والقدر. أمام هذه اللوحة الأوّلية، كانت الغاية القصوى هي التناضح والتداخل والتفاعل والتأثير المتبادل. كيف بلغ إتيان صقر هذا الهدف؟ إتيان صقر «جوهريّ» الكلمة والفكرة. فيقرأ نظرة البنيويين إلى الحقّ، ويرى انحصارها في بنية تشيؤ الفكر على أنه قائم على سلسلة من

Étienne Sacre, «Osmose de cultures et de structures: Le Nationalisme libanais est-il un humanisme?», dans: Sacre, Recueil I, p. 74. (٢٣)

البنى المتراصة المتواصلة. فلم الزعم إذاً بوطن الثقافة؟ ولم الادعاء أن الانسان هو الذي يبدعها، ويعيشها، وتثقفه؟ على الأصح أن الإنسان قد مات نتيجة النظرية البنيوية، وتحجّمت الثقافة إلى مستوى بنية.

٤ - العلاقات المتداخلة بين الثقافة والبنية

في المبدأ، المفهوم لا يذوبان في مفهوم يختزلهما. تملك الثقافة مقومات تطورها واندماجها في البنى، والتداخل والتفاعل معها. والحضارات والثقافات لا تفنى إلا بقدر محتوم، وظروف قاسية، تعطل التفاعل والتداخل والتكامل والإبداع. والتركيز يكون على التحدي في علاقة البنية والثقافة. فمن يرفع التحدي، في مفهوم إتيان صقر، يكون قد قبل بأنه هو في مواجهة شريك، مع الاقتناع الحازم والأخوي من أن العمل يهدف إلى تغيير الآخر بتغيير الذات. والمطلوب ألا يتهرأ المتحدي والمواجه الشريك لعدم تمكنهما من الانفلات من عبودية العادة وسهولة الركود، ولأ الفناء للبنية والثقافة. فالحاجة الماسة إذاً إلى جدلية تصنع التاريخ، تكون جدلية التحدي.

يبنى إتيان صقر مجتمعه المتداخل والمتفاعل على جدلية التحدي حتى لا يتم، باسم النظام البنيوي، إلغاء الإنسان وحذف الثقافة والتاريخ. ويدعو الذين يستسيغون الحلول السهلة، والذين يقض مضجعهم اليأس، إلى اتخاذ موقف ضد نكران الذات، وإلى تقويض الهزيمة النفسية بهدف استرجاع المجتمع من الحضيض، والحد من دمجهم بمجتمع أكبر. يصر إتيان صقر على أن تطوّر المفهوم البنيوي في دولة ما يطيح حكماً بالثقافة، ويتعزّز الشعور بالخوف والوهن. ولا تعالج هذا الواقع جرعات دماغوجية فارغة من معنى، تحول كزنوفوبيا الثقافة إلى خشبة خلاص وهمية، وتدعم مفهوم الانصهار، وقد يُستبدل عند الحاجة بمفهوم الوحدة. تلك الوحدة المجتمعية التي لا تتجاوز كونها مسلك خسارة المجتمعات (أو الشعوب)، الأمل في الحياة الحرة المستقلة. «ومثل هذا السلوك السحري»، نقلاً عن سارتر، هو عملية تغييب الذات، ونكران الهوية والوجود بهدف الذوبان في ما يشبه اللأحد»^(٢٤).

لا يخفى على قطن أن إتيان صقر يستعرض فلسفياً بنى النسيج اللبناني، المجتمع المتعدّد، ويفرض قطعاً تحجيم لبنان إلى بنية بسيطة، أو إلى زجه مرغماً في معمة القوميات الكبرى، أو إلى استلابه هويته أو إلى طمر شخصيته. كما أن إتيان صقر لا يعمل فكره في ملعب أهل السياسة والزعامة، بل يعمل قلمه في وطن تمكّن من الاستمرار وتجاوز موته مراراً وتكراراً. ولو أن إتيان صقر حيّ اليوم ليشهد حملة الجهاد الأصولية التي تكسح العالم، لقال ما زال لبنان الوطن الذي يكسر القيود التي تحتجزه بالقوة.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٥٧.

إتيان صقر، ابن الرهبنة اللبنانية المارونية، مشيع بمفهوم الأرض^(٢٥)، الأرض الممتزجة بروح أبنائها. فليس الانتماء إلى الوطن - لبنان هو قوّة أسطورية. وليس استمرار لبنان بمثابة ملحمة تتداولها الأجيال، بل من هذا الإيمان المطلق بلبنان وطناً، يأبى إلا أن يكون هو بذاته حتى يتمكن أن يكون للآخرين. في نظر إتيان صقر، حان الوقت للإعلان أن لبنان ليس صدفة تاريخية، بل ضرورة ميتافيزيائية وتاريخية في آن واحد^(٢٦). وعليه أن يخرج من العقائد السياسية البالية، ومن البنى الهيكلية الجافة التي تخلو من حياة. وهكذا يُسكت إتيان صقر الأصوات المرتفعة والمنادية بتغيير شخصية لبنان لتذويبه وتجريده من كلّ إرث ثقافي. ويطالب بالكفّ عن شدّ الأجيال الناشئة إلى النزوح من الوطن إلى اللاوطن، ويضرب عرض الحائط بالتسميات الملتصقة بلبنان، من مثل «لبنان الغربي» و«لبنان الشرقي»، و«لبنان العربي»، وغيرها. وقد أصبحت كلّها سلوغانات يمجّها الذوق الرفيع، ويسخر منها العقل الناشئ.

إتيان صقر مفكر سليم في الوطنية وفي الانتماء. وكما في كلّ موضوع يتناوله، كان صاحب رؤية. فعندما يقول «لبنان في نقطة الانطلاق لبنان، وفي نقطة الوصول، هو الأخوة العالمية الإنسانية عبر العالم الواسع»^(٢٧)، يلاقي النهضويين في المهجر من جهة، شأن الريحاني، الذي ثار على مجتمعات الشرق، ودعا إلى معالجة أمراضها، واحتفظ بأمر واحد هو الاعتقاد بالله والأخوة الإنسانية، شأن جبران، الذي خاطب أهل الطوائف بما يلي: «أنت أخي وكلانا ابن روح واحد قدوس كلّيّ [...]». فأنت لن تقوى على أسر فكرتي، لأنّها حرّة كالنسيم»^(٢٨). كما يلاقي من جهة أخرى الأحرار في الفكر. فما المانع لأن يكون الوطن مثاليّاً يشبه أوتوبيا توماس مور؟ ولم لا؟

٥ - في إشكالية التربية والتنوّع الثقافي

لبنان - الوطن، في مفهوم إتيان صقر، ليس الحدود الجغرافية الضيقة، ولا المجتمعات المتعدّدة إن هي رُضيت بالتقوقع والانعزال، بل هو إرث تاريخي من الأسنة انطلاقاً من التقاليد اللبنانية المفعمة بالأنسيّة والتواصل والرضى والتبادل. ولعلّ أبرز ظاهرة بإمكانها أن تفعل فعلها في عملية التداخل والتفاعل بين المجتمعات اللبنانية المتعدّدة، تكون في التربية. ولا يحصر إتيان صقر مفهوم التربية بإقبال اللبنانيين عليها، بل بالنظام التربوي في لبنان، وبنوعية المواطن الذي يؤهّله هذا النظام. ولم يتغاضَ إتيان صقر عن أنّ التنوّع الثقافي، أو التثقيفي المعتمد، يقوم، في غالب الأحيان، على استهلاك الطالب المعلومات الواردة من الخارج، في حين أنّ الوطنية المؤنسة تتطلّب تربية

(٢٥) انظر: دليل التنشئة للرهبانية اللبنانية المارونية، فصل الأرض. هنا يمكنك أن تفهم بنية الهوية الأصلية التي لا تقبل التجزئة.

Étienne Sacre, «Osmose de culture», dans: Sacre, Recueil I, p. 58.

(٢٦)

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٥٩. انظر: حنا الفاخوري، الموجز في الأدب العربي وتاريخه (بيروت: دار الجيل، ٢٠٠٣)، ص ٣٣٤.

(٢٨) جبران خليل جبران، «دمعة وإبسامة»، في: المجموعة العربية الكاملة (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٩)، ص ٣٤٦ - ٣٤٧.

إنسان يتمتع بكفايات ومهارات تؤهله لعملية الإبداع. كما لم يتنكر صقر للتنوع الثقافي الذي قد يُفرغ الأمة من قدراتها لما يخلق بين أبنائها من شعور بالغبن أو بالنقص. أضف إلى ذلك ما يخلفه التنوع الثقافي من استئصال للهوية الثقافية، وبالتالي، للهوية الوطنية. ومثل هذا الواقع في التربية يحرم أمة من أن تنعم بأسس انتمائية راسخة وصلبة.

مثل هذا النموذج التربوي يغذي، في نظر إتيان صقر، التعصب حيث لا مكان لتنمو الأنسبة والثقافة. ويخشى صقر إسهام هذا النظام التربوي بخلق جزر مستقلة في قلب المجتمع الواحد، أو بفرز تعايش تيارات تتقاتل وتتطاحن فيما بينها، معززة الصراع الثقافي، ومعطلة الأنسبة كنوعية عيش مشترك. لذلك يطالب إتيان صقر بفلسفة تربوية تحمي المواطن، وتصونه، وتؤمن له هوية، وارتباطاً، وانتماءً وولاءً، وقدرة على الإبداع، ومواجهة اللانسانية الزاحفة، حتى لا يشعر هذا المواطن بالهجرة الداخلية والذاتية. إنه نبوي الرؤية. وهذا أمرٌ لا شك فيه. فإتيان صقر رأى، في إنسان الألفية الثالثة، آلة إنسانية تشبه الآلاف من النماذج المنسوخة على شكلها، نتيجة ثقافة الاستهلاك القاضمة لثقافة الإبداع.

إتيان صقر لا يكل ولا ينبي، ولا يرمي السلاح، بل يجدد الدعوة إلى تحويل التنوع الثقافي إلى شيء من دمج ديناميكي يبدع الإنسانية. ويكون الانتصار للعاملين على الدمج لا على الانصهار، بهدف إحياء تقليد لبناني، ألا وهو التعددية، ما يساعد اللبنانيين على بناء وطن نموذجي مقدام. فبدلاً من اجترار وعلك مقولات في لبنان، لا تغني ولا تفيد، يدعو إتيان صقر إلى استغلال التنوع الثقافي، لا فقط ذلك الذي يميز العائلات الروحية اللبنانية، بل كل أنواع الثقافات، من روسية ويابانية إلى صينية، وأفريقية وأوروبية وأميركية، وسواها. فمثل هذا التنوع الثقافي الكبير، إن هضمه اللبنانيون واستوعبوه، يضمنون استمرارية لبنان أنسي غير قابل للذوبان.

قد يستعجل بعضنا القول إن إتيان صقر يناقض نفسه. فهو تارة يرى في التنوع الثقافي حجة إلغاء الآخر، وطوراً يحذّر استيعاب التنوع الثقافي الواسع اللامحدود. في الواقع، إن إتيان صقر، في موقفه المناهض لتنوع ثقافي لا يؤهل مواطناً لبنانياً، ولا يوفر له هوية كاملة، فهو صائب النظرة. لأننا لو رجعنا في الزمن لتفهّما بدقة موقف إتيان صقر. فالمدارس، في المنتصف الأول والربع الثالث من القرن الماضي، تأخرت في التنبه لبناء مواطنة سليمة. وشطرت المجتمع اللبناني إلى حد بعيد، ممّا سهّل للأيديولوجيات والعقائد القاضمة للهوية أن تجد لها تربة خصبة في لبنان، بصورة خاصة، في مطلع الحرب الأهلية اللبنانية عام ١٩٧٥. ويكفي جيلنا أن يتذكر كيف بدأت الحرب ليتأكد أنّ غياب نظام تربوي سليم فاعل في المجتمع هو المسبب الأول لانهايار مكونات المجتمع اللبناني، ولانقسامها على بعضها، ولتعطيل مفهوم العيش الكريم والخلق فيه.

ولكن عندما يدعو إتيان صقر لبنان واللبنانيين إلى تبني التنوع الثقافي الواسع، فهو ينقذ ذهنيّتهم من التقوقع، ويقربهم من فهم ثقافة الآخرين، ليصخّ عيشهم في الداخل عيشاً مؤنسناً، بعد أن تكون نظرتهم إلى العالم قد توسّعت، وتفهمّت، واغتنت، وأدركت أسس العيش معاً، إذ ليس في العالم

الحديث مجتمعٌ إلا وهو تعدّدي النزعة. واستيق أو رافق إتيان صقر المفكرين في الغرب الذين، على إثر النزوح والهجرة إلى بلدانهم، تعاملوا كأنظمة سياسية، وأنظمة تربوية، وكأهل فكر مع ما سمي هنا بالتعددية المتنوعة (Multiculturalisme)، وهناك بالانسجام الاجتماعي، ليصل المفهوم، بعد نصف قرن، من الأخذ والرّد، إلى الدمج أو التداخل الاجتماعي (Insertion Sociale). وهذه مسائل تجنّد لها كُتّاب كثيرون، ودخلت المنهج التربوي في معظم البلدان الغربية. وقد تكون أيضاً نظريّة إتيان صقر نظريّة حرّة من كلّ قيد. فلم يجب أن يكون لبنان من غير هوية خاصة به؟ ولم يجب أن ينصهر ويذوب في كيانات أخرى؟ ولم كان على صواب في دعوته إلى الهوية الإنسانية العالمية قبل أن يصبح العالم قرية كونية؟

٦ - في مسألة القدس والأراضي المقدّسة

على مواطن التشابه بينهما، فإنّ مسألة السلم في العالم وقرار الحدّ من النزاعات تختلف من بلد إلى آخر. فالحلول ليست مشاريع مفبركة مسبقاً يمكن استخدامها بشكل معلّب، في أيّ مكان وزمان، بغضّ النظر عن نوعية المجتمع، ومساره التاريخي والإنساني، وأسباب نزاعاته وخلافاته، التي أدت إلى مسالك الحرب، وبالتالي، إلى السعي إلى السلم. لا يخفى على إتيان صقر أنّ النزاعات، في زمانه، كانت عديدة وناشطة في أكثر من بقعة. إلا أنّ الوطن الرئيسيّ الساخن في نظره، انحصر في القدس والأراضي المقدّسة، مهد الديانات السماوية ومنبع رسل السلام والمحبة والأخوة. إنّها عاصمة كلّ أصحاب الإرادات الطيبة، نظرياً، وهي عاصمة الانتظار والرجاء لمليارات من الحجّاج. هي عاصمة القيم العاصية على إخضاع التاريخ لضغط السياسة. وانطلاقاً من هذه القناعة، هل يمكن حلّ معضلة القدس الواقعة تحت الهيمنة الإسرائيلية؟ اقترح إتيان صقر حلاً يأخذ بعين الاعتبار خصوصية العاصمة، من ناحية الثقافة والقيم: فردّ ادّعاء الصهيونية في ما تعلّق بإمكانيتها أن تضع اليد على القدس والأراضي المقدّسة. وإن كنا نقرأ اليوم هذا الرّد وكأنه أمرٌ عاديّ يمكن البوح به من دون تخوّف، ففي ٢٦ أيار/مايو ١٩٧١^(٢٩)، في فترة العصر الذهبيّ لمنظمة فتح الفلسطينية، وعشية الانقسامات السياسية في لبنان، وفي زمن السطوة الصهيونيّة في المنطقة الشرق الأوسطية، أطلّ إتيان صقر مقاوماً ومبدعاً، إذ اقترح أن توكل إدارة القدس والأراضي المقدّسة إلى ثلاثي لبنانيّ مؤلّف من يهوديّ ومسيحيّ ومسلم، يكونون لبنانيّين الجنسيّة. ويتسلّم كلّ سنة واحدٌ من هذا المكوّن الثلاثي إدارة القدس والأراضي المقدّسة، ويكون مركز إدارتها القدس نفسها. وذلك لأنّ المدينة المقدّسة كانت ولا تزال تراثاً روحياً دينياً لكلّ الطوائف الإبراهيميّة.

لم اختيار المكوّن الثلاثي اللبنانيّ؟ لأنّ لبنان بلد تعدّدي، تعايش فيه المسيحي والمسلم واليهودي بصورة دائمة، ولأنّ لبنان يشكّل مصغراً عن الإنسانية المتصالحة مع نفسها. وعليه،

(٢٩) انظر المحاضرة التي ألقاها الأب صقر في ٢٦ أيار/مايو ١٩٧١ في جامعة الروح القدس (الكسليك): Étienne Sacre, «Confier à un triumvirat libanais la gestion de Jérusalem et des lieux Saints,» dans: Sacre, Recueil I, pp. 95-102.

لا يكفي أن يكون الأعضاء الثلاثة من دولة واحدة، بل ما هو أكثر أهمية، هو انتماء الثلاثة إلى دولة ليست مهووسة بجنون السلطة والسيطرة والهيمنة. قدّم إتيان صقر اقتراحاً للرأي العام العالمي ولكل من يعمل لخدمة السلام، يُسرّع الكثيرون إلى الظنّ أنّ مثل هذا الاقتراح يحشر إتيان صقر في الزاوية، إذ إنّهُ لم يتنبّه في مشروعه لأمرين: الوضع السياسيّ والمسألة الفلسطينية من جهة، والكيان اللبناني من جهة ثانية. كلا! لن تكون الزاوية من نصيب إتيان صقر، لأنّه مقتنع أنّ التوجّه إلى الرجاء لا يحدث إلا عن طريق الحقيقة، والتضحيات، والجهود الكبيرة، والصبر الطويل^(٣٠). وإن نجح فرضياً مثل هذا الاقتراح - المشروع، يمكن التعويل عليه عن طريق تنظيم مؤتمر عالمي في المسألة الفلسطينية - الإسرائيلية. فنكون عندها قد تحركنا بين مفهومَي اليأس والرجاء. ويكون الرجاء هو الأقوى.

إتيان صقر هو الأقوى، لا لأنّه أقام الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي على فلسفة التنكيل والكيد، بل لأنّه مدّه بما يشكّل الهوية الحقيقية لأبناء الديانات السماوية الثلاث، المدعوين إلى الحفاظ على الإرث الذي قامت عليه مدينة الله المتعدّدة، والمتنوّعة الأنوار. ولم لا؟ إنّ القدس والأراضي المقدّسة تشكّل الوطن الجامع، وتشدّد على الحقّ في الاختلاف، وعلى الاحترام المتبادل، وتنبذ الحقد، والكراهية، وتدعو إلى المحبة، إلى اللقاء، إلى الكلمة السواء بين المؤمنين، وإلى بناء شركة المتقين، ولم لا؟ فهي أكثر نفعاً لمجتمعات الشرق الأوسط والأدنى من تاريخ إهراق الدماء، والتشريد، والتسلّح، والتذرّع بالدين لقتل الآخر وقتل الله في آن واحد.

خلاصة

إنّ البحث في المؤلّفين اللذين تركهما إتيان صقر^(٣١) كان بمثابة مقارنة تأسيسية لمعرفة أكبر وأشمل. لا أدعي أنني تمكّنت من الإحاطة بكلّ ما كتبه الأب إتيان صقر. ولكنني حصرت اهتمامي برؤية إتيان صقر المتعلّقة بعناوين لها وقعها في الحياة الاجتماعية السياسية، في لبنان وفي العالم العربي الإسلامي، من مثل موضوعيّة المعرفة، والعلمنة، والتعدّدية الثقافية، والوطنية، والقدس مهد الديانات السماوية وعاصمة رسل السلام والمحبة، والنظام التربوي، ومفهوم الأنسنة، إلى ما هناك من تشعّبات تندرج في إطار المواضيع التي أعرتها اهتماماً خاصاً. إلّا أنّ الأب إتيان صقر هو قارئ وباحث في الفلسفة القديمة، من يونانية وفارسية وهندية ومصريّة. كما أنّه متضلع من الفلسفة التفسيرية والترميزية. وهو القارئ المستفيض في فلسفة مارتن هايدغر^(٣٢)، وفي فلسفة بول ريكور، وموريس نيدونسيل، وأوغست كونت وغوتيه وغادمر^(٣٣)، وشلينغ، وهيغل، وفيخته، وفوست، وإنغلز

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٣١) المجموعتان تنطويان على منتخب من مقالاته ومحاضراته، وقد ذُكرا في البحث (Receuil I, Receuil II).

Étienne Sacre, «L'Herméneutique de Heidegger», dans: Sacre, Recueil I, p. 103.

(٣٢)

Hans Georg Gadamer, Vérité et méthode, traduit de l'allemand par Étienne Sacre (Paris: Seuil, 1976). (٣٣)

وماركس، وديكارت، وكانط، ... إلخ. واستوطن صقر في الفلسفة القديمة والحديثة والمعاصرة، حديقة من الأنوار، أفسحت له في المجال لئير بشرحه لها مسالك الفهم والإرشاد.

كما اعتنى بالبيئة^(٣٤)، وبلغ بها القرى اللبنانية، التي كانت في رأيه، بأمر الحاجة إلى توجيه وترشيد بيئيين، عمل من خلالهما على الحفاظ على القيم القروية، مع التركيز على تنوع البلدات القروية من حيث بيئتها الجغرافية الكائنة فيها. وأخذ على عاتقه أيضاً قضية «الأستاذ»، أو إن شئت «المعلم»، ومسألة أن يعيد النظر باستمرار بما يعرف، بما يملي على الطلاب، بما يظن أنه الحقيقة المطلقة، و«المعلم» مسؤول عن امتحان مهنته، عن تمكينها، عن إثرائها من جيبه الخاص. وفي خضم المجتمعات المتغيرة والمتحولة والمتحركة والمتلقية بشكل هائل للمعارف التي غالباً ما تنقض معرفة المعلم أو تتجاوزها، يدعو صقر المعلم إلى الدخول في معترك الحداثة التقنية، ليتألف معها ويطبّعها، لتصبح وسيلة تعليم تخضع لمشيئته المدروسة. وبالإضافة إلى صناعة «المعلم» الجديد الكامل المعرفة ونقلها إلى المتلقين، فهناك بُعد آخر شغل حيزاً من اهتمامات إتيان صقر، ألا وهو «القناعات الدينية والأيدولوجية للأستاذ»^(٣٥).

ويبحث صقر في حيادية معلم الصف، وهذا أمر مستحيل خارج إطار المادة التي يعلمها، وفي قناعاته، التي بإمكانه أن يبثها في التلميذ. وإن كان معلماً مسيحياً في جو غير مسيحي، فكيف يتكلم على الحقيقة أمام التلاميذ؟ أمام هذه المعضلات المعاشة، انغمس إتيان صقر في البحث عن حلول، كبناء الحوار بين الأساتذة، وتثقيفهم على التنوع الديني، وإقامة الجسور مع الآخر المختلف، لبث روح التضامن والتآخي، وربما بلوغ ما سمّاه بالتداخل والتفاعل والتأثير المتبادل بين الأضداد.

واشتغل أيضاً في فلسفة الدين^(٣٦)، وفي كيفية قراءة الإنجيل^(٣٧)، وفي الليتورجيا^(٣٨)، وفي مسألة القداسة، ومنها القديس شربل... إلخ. لم يترك باباً لم يطرقه. ليس من موضوع لم يهتم به إتيان صقر. لماذا؟ لأنه ضمير أمة. وفي كل سطر من كتاباته، هو معلم. وفي كل فكرة استهوته كان، في معالجته إيّاها، عاشقاً. وفي كل كلمة كتبها، كان أيقناً لائقاً، و«جوهرياً» الحرف يسبكه سبك الصائغ الماهر.

Étienne Sacre, «Les Problèmes écologiques du village libanais», dans: Sacre, Recueil I, pp. 157-173.

(٣٤)

Étienne Sacre, «Le Professeur», dans: Ibid., p. 202.

(٣٥)

Étienne Sacre, «La Philosophie de la religion», dans: Ibid., pp. 272-288.

(٣٦)

Étienne Sacre, «Lire l'Évangile», dans: Sacre, Recueil II, pp. 231-244.

(٣٧)

Étienne Sacre, «Cette phase qu'on appelle Liturgie», in: Ibid., pp. 192-197.

(٣٨)

الفصل العاشر

جوزف أبو رزق (١٩٢٦ - ٢٠١٤) العلاقة المأزومة بين الوجود والوعي

جان - بيار نخله

مقدمة

في وقتٍ باتت فيه العلاقات الإنسانية أكثر تكلفاً، لا بل تصلباً، وفي وقتٍ أصبح فيه الإنسان يلهث وراء الثروة والأمجاد الخادعة التي تولّد التخاصم والاقترال، ويبالغ في استهلاك ما تؤمّنه التكنولوجيا من منتوجات، وفي عصرٍ فقد الدين فيه روحه وتحول إلى عصبيّات تتناحر، تضییء فلسفة جوزف أبو رزق^(١) شرارةً في كهوفنا التي تشتدّ أكفهراراً. تلك الفلسفة الإنسانية، بمعناها الأصيل، استطاعت الكشف عن اللغز الذي يلفّ انبثاق الوجود الإنسانيّ والمشكلات التي أثارها والحلول التي استلزمها، كما الآثار التي نجمت عن تلك الحلول. من هنا ضرورة التعريف بهذه الفلسفة المبتكرة والثوريّة، لعلّ القارئ يجد فيها أجوبة عن تساؤلات قد تراوده حول الإنسان ونشأته وغاياته وإنجازاته، من شأنها أن تضعه أمام وضعه الإنسانيّ الفعليّ وتحفّزه على السعي وراء ما يرضي طموحاته الإنسانية الحقيقية.

إنّ إحساس جوزف أبو رزق الإنسانيّ المرهف وعمق حدسه شكّلا الأساس المتين لفلسفته الفريدة التي لا تشبه إلّا ذاته وذاتها. فلسفة يصعب على من يلج أعماقها ألا يتوقّف عند مضامينها

(١) ولد جوزف أبو رزق في المتين (قرية في جبل لبنان) عام ١٩٢٦. بعد أن حصل علومه الابتدائية والتكميلية في المدرسة التي أسسها والده في المتين، انتقل إلى بيروت لإتمام دراسته الثانوية في مدرسة الحكمة (الأشرفيّة). التحق بعدها بالمدرسة العليا للآداب حيث حصل على دبلوم في علم النفس وعلم الاجتماع. ثمّ حصل على دبلوم في الفلسفة من مدرسة الآداب التي أسستها الأكاديمية اللبنانية للفنون الجميلة بطلب من وزارة التربية. بعد أن درّس الفلسفة في عدّة مدارس، انتقل إلى معهد الفنون في الجامعة اللبنانية وإلى الأكاديمية اللبنانية للفنون الجميلة حيث درّس الجماليات. بالتوازي مع التعليم، عُيّن رئيس قسم الشؤون الثقافية عام ١٩٥٣، ثمّ رئيس قسم الفنون الجميلة عام ١٩٥٨، وأخيراً رئيس مصلحة الأبحاث التربويّة عام ١٩٦٧. كما أنّه تسلّم منصب رئاسة لجنة الفلسفة في الامتحانات الرسميّة بين عامي ١٩٧٢ و٢٠٠٣. توفّي عام ٢٠١٤.

وأبعادها ويتأثر بها. تلك الفلسفة التي كتبها أبو رزق في مؤلفات مقتضبة، باللغة الفرنسية، مع ما تحمله من مفاهيم واضحة ومحددة بدقة، ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالجماليات التي أصدر فيها مؤلفه الشهير عام ١٩٧٩ (*Esquisse d'une Esthétique*) أو رسالة في الجماليات، وقبله بسنوات كتابه الأول (*Regards sur la Peinture au Liban*) أو نظرات إلى الرسم في لبنان في العام ١٩٥٦. كان أول من درّس الجماليات في لبنان. وهو الذي سعى إلى إنشاء معهد الفنون الجميلة في الجامعة اللبنانية، كما أنّ كبار الفنانين اللبنانيين، وخصوصاً الرسامين منهم والنحاتين، يعرفون جيّداً مدى مساهمته في إطلاق المسيرة الفنيّة وتطويرها. فهو لم يكن فقط فيلسوفاً عندما تطرّق إلى فلسفة الفنّ، وعندما كتب سنة ١٩٥٦ مؤلفه (*À la Recherche de nos Valeurs*) أو بحثاً عن قيم جديدة، وبالأخصّ كتابه الفلسفيّ الأخير سنة ٢٠٠٥ (*Le Procès de la Conscience*) أو الوعي في قفص الاتهام الذي يتوجّ به فكره الفلسفيّ، إنما كان أيضاً روائياً في كتابيه (*La Feuille de Figuiier*) أو ورقة التين في العام ١٩٦٢، و(*En Quête d'un Refuge*) أو بحثاً عن ملاذ في العام ٢٠٠٩، ومؤلفاً مسرحياً في كتابيه (*Le prince*) في العام ١٩٨١، و(*Le peuple*) في العام ١٩٩٧. وهي أعمال أدبيّة فكريّة يعبر فيها بأسلوب أدبيّ رائع عن أفكاره الفلسفيّة. تجدر الإشارة إلى أنّه تمّ جمع كتابيه الفرنسيّين، الوعي في قفص الاتهام ورسالة في الجماليات، في مؤلّف واحد نُشر في فرنسا في العام ٢٠١٣ وعنوانه (*Conscience et Vide d'existence*)، أي الوعي وفراغ الوجود، لأنهما كتابان يتكاملان تكاملاً عضوياً.

إنّ تقصّي أبو رزق للأسباب الدفينة للنشاطات الإنسانيّة عبر التاريخ، وللدوافع العميقة التي استلزمّت نشأة عناصر الحضارة وتطوّرها، في ضوء معانيته الحصريّة للوضع الإنساني، وتحديدًا انتقال الإنسان من حالة كونه مجرد مرّكب حيّ إلى حالة الوجود، مع كلّ ما أدّى إليه هذا الانتقال من نتائج ومشكلات وحلول، إنّ هذا التقصّي يؤكّد أنّ هذه الفلسفة ليست فقط أنطولوجيا، إنّما هي أيضاً وخصوصاً تحليل نفسيّ أنطولوجي. تلك الفلسفة التي أخذت على عاتقها الكشف عن المعنى الحقيقي للوجود والتي تجد أساسها في تشعّبات الطبيعة الإنسانيّة، لا تنطلق من مفهوم الكائن كمعطى أساسي، إنّما تتساءل عن الضرورات التي استدعت نشأته.

أولاً: فلسفة مبتكرة

إنّ فريدة تلك الفلسفة تكمن في قطيعتها مع الماورائيات، وفي غرز جذورها في غور الوضع الإنساني حصراً. فهي إذاً لا تنطلق من مفاهيم ومبادئ ماورائيّة، ولا تلجأ إلى التأمل النظري الذي يعزّف الإنسان في آنيته فقط، أي في وضعه الحالي المتحقّق في أناه. فهي تعتمد بالمقابل على المنهج الاستقرائي لفهم الإنسان، إذ تنطلق من ملاحظة وتحليل النشاط الإنساني عبر التاريخ، وبالتحديد النشاط الفنيّ، لتستخلص النتائج التي تكشف عن حقيقة الوضع الإنساني، وبالتالي عن الضرورات التي دفعت بالإنسان إلى التفكير والإيمان والإبداع، وخلق الحضارات والتصرّف

بالشكل الذي يتيح له ملء فراغه الوجودي. يفسّر إذ أبو رزق نشاطات الإنسان وإبداعاته في ضوء الموضوع المميّز الذي يشغله هذا الأخير في العالم. هذا الموضوع الذي يستحيل فهمه خارج التحوّل الذي طرأ على الإنسان، وذلك بانتقاله من جسم حيّ ملاصق للعالم المادّي إلى تكوين عالم إنساني، أي بانتقاله من حالة العدم إلى الوجود. وجود يتمثّل في حالة الاستقلال عن هذا العالم^(٢). وعليه يصبح الإنسان مقياس كلّ شيء، إذ إنّ كلّ شيء يُفسّر ويُفهم انطلاقاً منه. بعبارة أخرى، إنّ طرق الإنسان في التصرّف والتفكير والإيمان والاكتشاف والإبداع يصعب إيجاد تبرير فعليّ ومنطقيّ لها خارج حاجته إلى استعادة ما فقده من وجوده. إنّ تلك النتائج التي أوصلنا إليها هذا المنهج الاستقرائي كفيلة بأن تظهر لنا الجانب الثوريّ لهذه الفلسفة. فطابعها الثوريّ يتجلّى، من ناحية، في كونها تشدّد على الدور الأولي والأساسي للحسّ التعاطفيّ، بصفته «وظيفة علائقيّة»^(٣). هذا الحسّ الذي همّشه معظم الفلاسفة على حساب تمجيدهم الفكر أو العقل، هو، في رأي أبو رزق، العنصر الأساسي في تكوين الطبيعة الإنسانيّة، والمهيأ فقط لأن يولّد الوجود الإنساني. هو وجود فرقّه أبو رزق بشكل قاطع عن الحياة، خلافاً لعدد كبير من الفلاسفة الوجوديين الذين دمجه بالحياة. أمّا نتيجة انبثاق هذا الوجود، فإنّها تظهر في تكوين العالم الإنساني المتحرّر من قبضة العالمين المادّي والحيوانيّ والمحكوم بقوانينه الخاصّة. هذا الوجود، الذي تحدّد ماهيّة العلاقة الإنسانيّة الشعوريّة والذي يكمن جوهره في الحرّيّة، ليس إلّا شعور الإنسان في احتلاله مكاناً في عاطفة أشباهه، وفُسح المجال بالمقابل لهؤلاء بأن يستقرّوا في شعوره^(٤).

أمّا وصفنا تلك الفلسفة بالوجوديّة الحقيقيّة أو بالإنسانيّة، فإنّه يجد ما يبرّره في كون أبو رزق لم يكتفِ، على غرار الفلاسفة الوجوديين، بإظهار أهميّة العلاقة الإنسانيّة، كما أكّدها مثلاً كارل ياسبرز عندما قال: «لا أوجد إلّا مع الآخر؛ وحدي أنا لا شيء»^(٥). إنّما استطاع أن يحدّد بوضوح وبدقّة منشأ تلك العلاقة ومصدر الوجود الإنسانيّ كما النتيجة التي تتأتّى عنه. أي بمجرد ارتقائه إلى الوجود بفضل التواصل الشعوري الذي يؤمّنه الحسّ التعاطفي، «ينعتق الإنسان من وضعه الفيزيائيّ كجزء مندرج في العالم المادّي ويبيّن له وضعاً جديداً يؤمّن له الحدّ الأقصى من الاستقلاليّة عن العالم الذي يشكّل أساساً جزءاً منه، محقّقاً بذلك المفارقة المتمثّلة بتمكّن جزءٍ من استيعاب الكلّ الذي يحتويه»^(٦). أضف إلى ذلك أنّ الوجود، في نظره، يشكّل أثمن مكتسب حقّقه الإنسان والقيمة التي تتجاوز كلّ قيمة أخرى.

إنّ البعد الإنسانيّ الفعليّ الذي يتجلّى في هذه الفلسفة يتحقّق في مدى سعي الإنسان لاستمراره في وضعه الإنساني ومدى محافظته على صفته الإنسانيّة، وذلك بصيانه وباحترامه وجود الآخر

Joseph Abou Rizk, Le Procès de la conscience, dans: Conscience et vide d'existence (Paris: L'Harmattan, 2013), p. 95. (٢)

Joseph Abou Rizk, Esquisse d'une esthétique, dans: Conscience et vide d'existence, p. 19. (٣)

Abou Rizk, Le Procès de la conscience, p. 94. (٤)

Karl Jaspers, Introduction à la philosophie (Paris: Plon, 1997), p. 24. (٥)

(٦) جوزف أبو رزق، بحثاً عن قيم جديدة، نقله إلى العربيّة جان - بيار نخله (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧)، ص ٢٣.

الذي يتوقّف عليه وجوده. من هنا تكتسب الحرّية أثمن معانيها كونها ترغم الإنسان على أن يتصرّف بطريقة تسمح له أن يصونها، وذلك بواسطة تواصله الصادق والمنفتح مع الآخرين. هو تواصل من شأنه أن يشكّل الضمانة والدعامة الحصريّتين للوجود وللحرّية.

من ناحية أخرى، يتجلّى طابعها الثوريّ في تهميشها الدور الأولي للوعي أو للفكر أو للعقل في تكويننا الإنساني، إذ إنّ الوعي ليس إلّا حلاً ابتدعه الإنسان ليعالج مشكلة طرأت عليه^(٧). والأسوأ أنّ تنامي الوعي زجّ الإنسان بمشكلات شائكة لا يقوى على الخروج منها إلّا بحلول مضيئة وشاذة وأكثر فظاعة، قاذفة به في الفراغ المحتوم، أي من دون تمكّنه من استعادة استقراره في الوجود^(٨). تجدر الإشارة إلى أنّ أبو رزق يثني على دور العقل في بعده الأخلاقيّ كضرورة وجودية. فبالنظر إلى اشتقاق كلمة عقل عربياً، نلاحظ أنّ الفعل عَقَلَ يدلّ على الإمساك بالشّيء، وبالتحديد هنا على لجم النزوات والشهوات التي تسيء إلى الوجود.

انطلاقاً من تلك المفاهيم الأساسيّة، أعني بها الحسّ التعاطفي والوجود والوعي التي حدّدها بطريقة خاصّة وضمّنها معاني جديدة، استطاع أبو رزق أن يبنّي فلسفة متماسكة ومتميّزة تعني الوضع الإنساني بكل أبعاده. ينطبق بحقّ على تلك الفلسفة قول جيل دولوز الذي يرى «أنّ قوّة الفلسفة تقاس بالمفاهيم التي تخلقها أو التي تجدّد معناها والتي تفرض تقطيعاً جديداً على الأشياء والأفعال»^(٩). كما ينطبق عليها ما أفصح عنه برغسون حول أهميّة الحدس الفلسفيّ، معتبراً أنّ الفيلسوف الحقيقيّ يمضي حياته محاولاً أن يعبر في مؤلفاته عن حدس أساسيّ وفريد، أي عن «شيء بسيط، بسيط إلى أبعد حدّ، على نحو غير مألوف من البساطة»^(١٠). هذا الحدس قد أتاح لأبو رزق بناء فلسفة جديدة قوامها مفاهيم بسيطة وواضحة، كما أتاح له إعادة النظر في النُشُق الفلسفيّة والمفاهيم المتداولة في الفلسفة والعلوم الإنسانيّة وإعادة قراءتها بطريقة جديدة ونقدية.

ثانياً: اعتماد المنهج الاستقرائيّ

للتّمكّن من استيعاب مضامين تلك المفاهيم الأساسيّة لفلسفته، أعني بها الحسّ التعاطفي والوجود والوعي، أتبع أبو رزق المنهج الاستقرائيّ الذي ينطلق من مراقبة السلوك البشري وتحليله، وبخاصّة نشاط الإنسان ما قبل التاريخ، بغية التوصل إلى صياغة تلك المفاهيم. وذلك على عكس المنهج الاستنباطي الذي ينطلق من مبادئ قبلية ليصار إلى تطبيقها بشكل كلّّي ورياضي على الواقع، والذي اعتمده معظم الفلاسفة لدراسة الواقع والإنسان. فمن خلال منهجه، الذي يتقارب والأسلوب العلميّ، استطاع أن يستخلص الحقائق التي تعرّف بحقيقة الطبيعة الإنسانيّة، وبالمشاكل التي تطرحها والحلول التي تستلزمها تلك المشاكل. ذلك أنّ تلك المشكلات وتلك الحلول، وما

Abou Rizk, Esquisse d'une esthétique, p. 21.

Joseph Abou Rizk, Le Peuple (Beyrouth: USJ, 1997), p. 100.

Gilles Deleuze, Spinoza et le problème de l'expression (Paris: Minuit, 1968), p. 299.

Henri Bergson, La Pensée et le mouvant (Paris: Quadrige, 2009), p. 119.

(٧)

(٨)

(٩)

(١٠)

نتج منها من آثار، قادرة على أن تكشف لنا عن الضرورات التي اضطرت الإنسان إلى أن يتصرّف بطريقة معيّنة وأن يفكر وأن يؤمن وأن يبدع. كلّ ذلك بهدف ملء الفراغ الذي تجوّف في وجوده.

في مؤلّفه (Esquisse d'une esthétique)، يلاحظ نزعة الإنسان العفويّة إلى ستر عريه بأوراق الشجر^(١١)، كما إقلاعه عن سكن المغاور ليبنى أكواخاً يقطن فيها بالرغم من هشاشتها وخطرها على حياته^(١٢). يتّضح من هذين الفعلين رغبة الإنسان في التّكرّر لحيوانيّته والتّصديّ لها ورفضه أن يتبنّى أسلوب عيش الحيوانات. في هذا السياق، لا يعرف الإنسان، كما اعتاد عليه التقليد الفلسفي، بالحيوان الناطق أو الاجتماعي أو السياسي، بل «بالحيوان الذي يخجل من عريه»^(١٣)، أي هذا الكائن الذي يتحدّى حيوانيّته محاولاً تجاوزها. أمّا النشاط الذي استرعى انتباهه بالتحديد وقام بتحليله بطريقة غير مسبقة، فهو النشاط الفنيّ الذي ظهر مع الإنسان البدائي، والذي تجلّى بأبهى صورته في الرسوم المنقوشة على جدار المغاور. ماذا يعني نشاط كهذا يقوم به الإنسان بصرف طاقته ومجهوده مجّاناً، أي بعمل لا يشبع الجوع ولا يروي العطش، سوى إبداء حسن نيّته، وذلك بتجريد الحيوان المرسوم على تلك الجدران من معانيه النفعيّة التي يمثّلها كطريدة، أي بتحويله إياه من موضوع استهلاك، يشكّل مصدراً للتنازع بين البشر، إلى شيء لاواقعي، وهمي لا يثير شهية التملّك^(١٤)؟ وطالما أنّ النشاط الفنيّ هو في أساسه مجّانيّ، أي لا تملّيه حاجات الجسد، يتساءل أبو رزق عن السبب الموجب الذي يدفع بالإنسان إلى صرف مجهود لا يتّفق والحاجات الحيائيّة. فبمجرّد امتناعه عن إشباع تلك الحاجات، يسعى هذا الإنسان إلى أن يرضي شيئاً يعتبره أثمن من مقتضيات الحياة، وإلا كان نشاطه عبثيّاً. هذا الشيء هو الذي يميّزه من الحيوان ويمنحه هويّته الإنسانيّة. فما الذي يفوق الحياة أهميّة غير ما يسمّيه مفكرنا بالوجود؟ أمّا لمعرفة كيفيّة اكتساب الإنسان لهذا الوجود، فما علينا إلّا أن ندرك أنّ هذا النشاط الفنيّ، الذي هو بطبيعته مجّانيّ، غير نفعيّ، يمكّن الفنان من كسب ثقة الآخرين ورضاهم وتعاطفهم، بحيث يشعر بإمكانية احتلاله مكانة في شعورهم، وبالتالي من إنعاش وجوده من خلال تواصله الصادق والشفاف مع الآخرين.

ثالثاً: المفاهيم الأساسيّة لفلسفته

١ - الحسّ التعاطفي، مولّد العالم الإنسانيّ

وهنا يتساءل أبو رزق مجدّداً عن المصدر الفعّال لهذا التواصل أو التجاذب بين الفنّان والمتأمّل لعمله. فيستنتج أنّ الحسّ التعاطفي، الذي تزوّدت به بعض الأجسام الحيّة خلال مسيرة تطوّرها وارتقاؤها، هو العنصر الوحيد القادر على اجتذاب البشر بعضهم إلى البعض الآخر. هذا الحسّ

Abou Rizk, Esquisse d'une esthétique, p. 41.

(١١)

(١٢) المصدر نفسه، ص ٥٩.

Joseph Abou Rizk, La Feuille de figuier, 2^{ème} éd. (Beyrouth: Dâr Al-Farâbi, 2009), p. 9.

(١٣)

Abou Rizk, Esquisse d'une esthétique, p. 55.

(١٤)

التعاطفي يحمل بطبيعته وظيفة علائقية، إذ لا شيء بمقدوره أن يززع حالة جمود الجسم الحيّ وينزعه من التصاقه بالعالم المادّي وارتقائه إلى عالم إنساني منسلخ عن العالم الفيزيائي سوى العاطفة التي تمكّن كلّ مرّكب حيّ مزوّد بها من أن يستقرّ في عالم من العلاقات العاطفية مختلف كليّاً عن العالم المادي الذي انتزع منه^(١٥). فقد حدّد أبو رزق بشكل واضح وظيفة هذا الحسّ والأثر الذي يولّده: «بفضل هذه الإمكانية التي تؤهّل المركّبات الحيّة أن تستقرّ في تعاطف كل مرّكب حيّ، مزوّد بتلك الإمكانية، وتفسح له المجال بالمقابل أن يشكّل ملاذاً لها في عاطفته، تحتفظ تلك المركّبات لنفسها بامتياز تأمين أفضل الشروط الممكنة لهذا المركّب من خلال قطيعته مع العالم الفيزيائي»^(١٦). فبانتماؤه إلى هذا العالم الإنساني، يشعر الإنسان بأنّه ليس مجردّ جسد، بأنّه مختلف عن جسده، وبأنّه أسمى من جسده. يشعر أنّه وجود محمول على جسد، لكن غير خاضع للجبريّة التي تسيّر جسده. إنّ الحسّ التعاطفي يتجسّد في المشاعر النبيلة التي تحمل البشر على شيدّ عالمهم الإنساني، المكان الوحيد الذي يختبرون فيه أنّهم موجودون وأحرار. فالمحبّة والتعاطف والطيبة والرحمة والرفق تشكّل كلّها تجلّيات للحسّ التعاطفي. إنّ الانتماء إلى هذا العالم الإنساني «الذي هو ليس ملكيّة شخص، إنما صنيع كلّ البشر»^(١٧)، أي كونه عملاً جماعياً، والخوف من انزلاق الإنسان إلى العدم، هذا العدم الذي يتمثّل بالتصاق الجسم الحي في العالم المادّي، يدفعان بالإنسان إلى أن يسعى جاهداً إلى الاستمرار في حالته الإنسانية والمحافظة على هويّته الإنسانيّة.

من هنا يبرز الدور الأساسي للحسّ التعاطفي الذي طالما فقد من قيمته لدى عدد كبير من الفلاسفة أو لم يتمّ فهمه على طبيعته الحقيقيّة. فهذا الحسّ ليس مجردّ إمكانية أو ملكة كغيرها من الإمكانيّات، أي مجردّ إمكانية التحسّس بالملذّات وبالآلام، كما يحدّدها أندره لالاند في قاموسه الفلسفي. هو حسّ متميّز تماماً من الحسّ المادّي أو الإحساسات العضويّة، إذ إنّ هذه الأخيرة هي ذات طبيعة حيائيّة محض، مشتركة بين الحيوان والإنسان، كالإحساس بالجوع أو بالعطش أو باللذة أو بالألم. أما الحسّ، الذي نحن بصددّه، فهو خاصيّة إنسانيّة لأنّه يحثّ الإنسان على أن يتحسّس حالات الآخر ويتعاطف معه. إن كانط نفسه، بالرغم ممّا ينسب إليه، ولو باطلاً، بأنّه عقلانيّ، يؤكّد بوضوح «أنّ الشفقة والتعاطف يشكّلان سمات الإنسانية، من حيث إنّهما يفرّقان بين الإنسان والحيوان»^(١٨). فأهميّة هذا الحسّ أنّه يشكّل الأساس الوحيد في تكوين وجودنا وحيّتنا. وذلك بانتزاعه الأجسام الحيّة، المزوّدة به، من حيوانيتها ومن تلاصقها بالعالم المادي، وبفسّح المجال لها في شيدّ عالم إنساني مستقلّ تماماً عن العالم الذي كانت تنتمي إليه. بذلك يكفّ الإنسان عن أن يكون جزءاً مندرجاً وتائهّاً في العالم الفيزيائي ليصبح كائناً قادراً على مواجهة هذا العالم عن بعد،

(١٥) أبو رزق، بحثاً عن قيم جديدة، ص ٢٤.

(١٦)

Abou Rizk, Esquisse d'une esthétique, p. 19.

Abou Rizk, En quête d'un refuge (Beyrouth: USJ, 2009), p. 153.

(١٧)

Emmanuel Kant, Leçons d'éthique, trad. par Luc Langlois (Paris: Librairie générale française, 1997), p. 370. (١٨)

محققاً بذلك المفارقة المتمثلة بقدرة الإنسان كجزء على استيعاب العالم ككل. إنَّ تصوّر العالم عن بُعد بطابعه الخارجي لا يمكن أن يتحقّق لجسم حيّ ملاصق له. هذا التصرّو يصبح ممكناً حصراً لجسم توصل، بالرغم من استمراريته جزءاً مادياً من هذا العالم، إلى أن ينعق من قبضة هذا العالم ليشكّل مع أشباهه عالماً إنسانياً من خلال تواصله الشعوريّ مع الآخرين.

من المفيد أن نضيف في هذا السياق ما توصلت إليه نتائج الأبحاث في مجاليّ علوم الأحياء والجهاز العصبيّ التي تعزّز الطرح الذي نحن في صده. فنظريّة الارتقائيّة برهنت على أن الدماغ «العقلانيّ» عند الإنسان تكوّن بعد ملايين السنين انطلاقاً من الدماغ «الانفعاليّ» أو «الشعوريّ». وقد أظهرت هذه الدراسات أن «المنطق البارد عاجز عن تأمين حلول مرضية إنسانياً؛ فإنسانيتنا تتجلى بوضوح في مشاعرنا»^(١٩). إنَّ داروين نفسه اعتبر أنّه من خلال عناية الأهل، ينمو لدى الإنسان شعور الاعتناء بالضعيف والانفتاح المتبادل على الآخر، كما القدرة على الإفصاح عن الانفعالات وعلى التعاطف والتحسّس بالآخر. هذا الاهتمام بالآخر هو، بحسب داروين، في أساس تصرّفاتنا الأكثر إنسانية والتي تشكّل الجزء الأكثر سموّاً في طبيعتنا^(٢٠).

٢ - الوجود كعلاقة بشريّة

هذه الهوية الإنسانية التي اكتسبها الإنسان كثمرة تجاذب عاطفي، يعرفها أبو رزق بالوجود أو بالحرية. فالوجود هو إذاً حالة الاستقلال عن العالم الفيزيائي ارتقت إليها المركّبات الحيّة بفضل الحسّ التعاطفي الذي تزوّدت به في مرحلة معيّنة خلال تطوّرها البيولوجي الطبيعي. هذا الحسّ أتاح لها الاستقرار بعضها في شعور بعضها الآخر. باختصار، «إنّ الوجود هو علاقة إنسانية، وبالوقت عينه هو عمل جماعي، وثانياً إنّ الحسّ التعاطفي هو العنصر النفسي الوحيد، من دون شكّ، القادر على أن يفعل في إحساس أيّ جسم حيّ مزوّد به، وينفعل بدوره جرّاء عاطفة الأجسام الأخرى»^(٢١). بحسب هذا المعنى، لا يمكن إسناد الوجود إلى الحيوان الذي يحيا فقط، كونه لا يتمتّع بهذا القدر من الحسّ التعاطفي الذي يسمح له بالانفتاح على الآخر كي يشعر بأنّه حاضر فيه. إنّ ارتقاء الجسم الحيّ إلى الوجود ليس إذاً نتيجة مجهود فرديّ، لأنّه إذا كان الأمر كذلك، فكيف بوسعنا أن نفهم استعداد هذا الجسم الحيّ لحرمان ذاته ممّا يفيد حياته؟ لماذا يحرم ذاته إذا كان هو صانع وجوده؟ «إنّ المركّب الحيّ، على ما يشير أبو رزق، لم يستخرج الوجود من ذاته. لأنّه لو كان الأمر على هذا الحال، لن يرضى بأيّ تنازل عن ما يشبع حاجاته الحيّاتيّة ليحصل على ما يمكن أن يكون ملكاً له»^(٢٢). من هذا المنطلق، ليس الإنسان موجوداً في ذاته بمعزل عن أشباهه. ففي الآخرين ومن خلاهم يختبر وجوده. أي أنّ الوجود يُعاش ولا يبرهن. فخارج هذا الإطار العلائقي يكون الإنسان

Daniel Goleman, L'intelligence émotionnelle (Paris: Robert Laffont, 1997), p. 27.

Henry de Lumley, dir., L'univers, la vie, l'homme (Paris: CNRS, 2012), p. 233.

Abou Rizk, Le Procès de la conscience, p. 94.

Abou Rizk, Esquisse d'une esthétique, p. 18.

(١٩)

(٢٠)

(٢١)

(٢٢)

محكوماً باقترانه في العدم الحيواني. باختصار، «نحن أمام المشهد التالي: في البداية، إنَّ الإنسان هو جسم حي ضائع في العالم الفيزيائي وتالياً غير موجود؛ في النهاية، هو جسم مُحَرَّر من قبضة هذا العالم وتالياً موجود»^(٢٣).

إنَّ استحضار مثل الأولاد المتوحَّشين الذي درسه لوسيان مالسون لهو خير دليل على صحة وجهة نظرها. فهؤلاء الأولاد الذين حُرِّموا من كل اتِّصال مع أشباههم لم يستطيعوا تخطِّي حيوانيتهم بسبب تعذُّر الظروف التي كان بإمكانها تفعيل حسِّهم التعاطفي. لذلك يقول مالسون: «قبل ملاقاته الآخر والجماعة، ليس الإنسان إلا جملة إمكانات خفيفة شبيهة بخار شفاف. فالتسييل يفترض بيئة، أي عالم الآخرين»^(٢٤). فإذا كان الوعي أو العقل يشكُّل، كما ادَّعى بعض الفلاسفة^(٢٥)، العنصر الأولي الملازم للطبيعة الإنسانية وتلك القدرة التي تموضع الإنسان في حالة تمايز من العالم الفيزيائي، حتَّى في حالة تباعد مع الذات، كان بإمكان هؤلاء الأولاد المتوحَّشين أن يستفيدوا من تمتَّعهم بهذا الوعي ليؤكِّدوا تمايزهم من العالم المادِّي ومن باقي الأجسام الحيَّة واستقلاليَّتهم عنها، ويتوصَّلوا بذلك إلى تأمُّل ذاتهم وتصورها. فهذا ما لم يكن ليحصل، إذ إنَّه قبل نشوء الوعي، ما كان ينقصهم فعلاً وأصلاً هو إمكان ممارسة حسِّهم التعاطفي الذي يبقى معطلاً في ظلِّ غياب حسِّ شعوريٍّ آخر. أمَّا نشأة الوعي، فإنَّها تأتي في مرحلة متأخِّرة على انبثاق الوجود. أي، كما سنرى لاحقاً، بعد التعارض بين الطبيعة الوجوديَّة والطبيعة الحيائيَّة الذي يتطلَّب حلاً. هنا يمكن تصوُّر ولادة الوعي.

قد يؤخِّد علينا أنَّ تلك الحالة التي ارتقى إليها الإنسان بواسطة تواصله العاطفي مع الآخرين لا يمكن أن تحمل معنى الوجود إلاَّ بقدر ما يعرف أنه موجود، أي أن يعي وجوده. لا يسعنا إلاَّ أن نجيب بأنَّ الوجود ليس إلاَّ نتاج الحسِّ التعاطفي، وهو بالتالي موضوع اختبار. إذ لا يصبح موضوع معرفة إلاَّ لدى تعارض الإنسان مع أشباهه وانطوائه في ذاته، وشعوره بالتالي أنَّه فقد شيئاً من وجوده. فإنَّ ما يدفعنا إلى التساؤل عن الوجود وعن الكينونة وعن كلِّ المبادئ الماورائيَّة ليس إلاَّ الفراغ الذي يطراً على هذا الوجود نتيجة توقُّعنا في ذاتنا. فالتمتُّع بملء الوجود يعفينا من التساؤل والتفكير حول الوجود. إنَّ التوغُّك الوجودي هو الذي يحتمُّ اللجوء إلى طرح التساؤلات وإلى الإبداعات والإيمان. فهذا ليس وضع جسم حيٍّ يكتفي بعيش حياته آنياً وغلرائياً. فهو لا يعاني أيَّ عقدة أو اضطراب، كونه لم يرتقِ إلى مستوى الوجود ليشعر بعدها بنقص يعتريه. عبَّر أبو رزق عن هذه المسألة بشكل جلي: «أوَّليس السنديانة والحصان معفَّيين من هذا القلق؟ هما يعيشان حياتهما

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٢٤)

Lucien Malson, Les Enfants sauvages (Paris: Union générale, 1964), p. 9.

(٢٥) إنَّ هيغل مثلاً يؤكِّد أنَّ الإنسان يوجد بطريقة مختلفة تماماً عن الأشياء. بينما وجود الأشياء بسيط ومباشر وفي حدِّ ذاته، فإنَّ الكائن البشري، المزوَّد بوحي لذاته، يعي الأشياء وذاته الإنسانية. وبما أنَّه يتمتَّع بالوعي، فهو يوجد من أجل ذاته، وبإمكانه أن يفكر ذاته ويتصوَّرها، ويكون بذلك كائناً منفصلاً عن الطبيعة. انظر: Hegel, Esthétique, 1^{er} vol.: Introduction à l'esthétique: Le Beau, trad. par V. Jankélévitch. (Paris: Flammarion, 1979), p. 61.

بملئها من دون خوف من الموت ومن دون توق إلى الخلود. يعيشان براحة بال من دون حسد، أو قلق، أو هوية، أو روزنامة، أو خجل من الدونية أو اعتداد بالفوقية. ليسا بحاجة إلى الله ولا إلى عدله ولا حتى إلى وصاياه، إذ إنَّ الله لا يوجد إلَّا للذين ارتقوا إلى الوجود»^(٣٦).

٣ - الوعي، صانع الحلول المبتورة

لو كان الإنسان منشغلاً حصراً بالمحافظة على وجوده، يكون قد أعفى نفسه من همومه الحيائية لينصرف إلى صيانة علاقاته بأشباهه. إلَّا أنَّ الإنسان ليس مجرد وجود أو حرية، خصوصاً أنَّ هذا الوجود غير منفصل عن جسم له حاجاته التي يجب إشباعها، وإلَّا انهيار جسده وانهيار معه وجوده. غير أنَّ إشباع حاجات حياته يضعه حتماً في تصادم مع غيره من البشر، ويهدّد بانقطاع علاقاته العاطفية معهم، تلك العلاقات المؤدّة للوجود. فنحن أمام هذا المشهد الذي عبّر عن وضعنا الإنساني المتناقض: طبيعة حيائية يقتضي إشباع حاجاتها، وطبيعة وجودية إنسانية يجدر المحافظة عليها. فالحلّ المتاح الذي بإمكانه وحده أن يوفّق بين طرفي تلك الثنائية، وأن ينتشل الإنسان من هذا المأزق، ويمكنه من أن يؤمّن في آن معاً إرضاء حاجاته الحيائية ومتطلباته الوجودية، يكمن في تحويل العلاقات العاطفية إلى علاقات اصطلاحية من طراز علاقات المجاملة والتأدّب، ومن تحويل المعاني العدائية التي تكتنف الأشياء المتنازع عليها إلى معادلات موضوعية^(٣٧)، على غرار ما هو الحال بالنسبة إلى اللون الأحمر الذي أصبح بديل العنف، واللون الأزرق بديل السلم، واللون الأخضر الذي أصبح البديل الذي يلخّص التخاصم والتوافق^(٣٨). فصاحب هذا الحلّ هو الوعي. إنَّ المهمة التي نشأ من أجلها الوعي تقضي بمنع النزاعات الإنسانية ومعاني الأشياء العدائية من إلحاق الضرر بالتواصل الشعوري. في الظاهر، إنَّ الحلّ الذي ابتدعه الوعي «كان كافياً لانتشال الإنسان من مشكلته ولتمكينه من تحقيق ذاته بصورة متوازنة سواء على الصعيد الحيائي أم الوجودي»^(٣٩). إلَّا أنَّ هذا الواقع لم يدم طويلاً لأنَّ التنازع المحتّم والمزايد بين البشر كان كفيلاً بتقليص الوجود، وبالتالي ازدياد وعي الإنسان للأناء، وهو ما أدّى إلى تنامي دور الوعي بغية إيجاد حلول للمشكلات المستجدة.

Abou Rizk, Le Peuple, pp. 45-46.

(٣٦)

Abou Rizk, Esquisse d'une esthétique, p. 22.

(٣٧)

(٣٨) إنَّ الواقع الذي ندركه بشكل ظواهر ليس إلَّا ما يفرضه علينا الوعي بأن ندركه كذلك تحت تأثير التحريف الذي يلحقه هذا الأخير به. ما أضافه الوعي على الواقع يمكن فهمه من خلال استبداله المعاني العدائية التي توحى بها الأشياء إلى معادلات موضوعية. في هذا الإطار، يمكننا أن ندرك معنى الألوان كمعادلات فرضها الوعي بديلاً من المواقف التي يتبنّاها البشر تجاه الواقع. فالألوان لا تنشأ على مستوى العين، إنّما على مستوى الوعي لتتجاوب مع ضرورات وجودية. إنّ الألوان التي تفسّر فيزيائياً كاهتزازات تلتقطها العين لا تجد ما يبرز في علم الفيزياء تحوّل تلك الاهتزازات إلى كميّات، أو لماذا اهتزاز معين يتخذ لون الأحمر أو الأزرق. إذا كان الإنسان لا يكتفي، على غرار أيّ جسم حي، بالتقاط تلك الاهتزازات إنّما بتفسيرها، فذلك لوجود ضرورة غير الضرورية الجسدية التي تضطرّه إلى أن يتمثّل أشياء الواقع بهذه الطريقة. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧ - ٣٠.

(٣٩) أبو رزق، بحثاً عن قيم جديدة، ص ٢٩.

تجدر الإشارة إلى أن الوعي ليس عنصراً جامداً، بل هو قابل للتغير والنمو وللتأقلم، كما أنه لا يشكل العنصر البدائي في التكوين الإنساني، إذ إن الوجود ليس مرتبطاً به. أضف إلى ذلك أن ما ندعوه بالذكاء أو بالفكر أو بالعقل ليس إلا عمليات ذهنية من صنعة الوعي. إن تنامي الوعي لم يكن من شأنه إلا أن يدفع بالإنسان إلى التصنع والتظاهر والحيل الخداعة، بعبارة واحدة إلى الكذب، ظناً منه أنه قادر على إخراج الإنسان من محنته. وما زاد المشكلة تعقيداً أن الوعي جند نفسه في خدمة مصالح الفرد مستجيباً لحاجاته الحياتية ولرفاهيته المادية عن طريق الاختراعات التكنولوجية، على حساب رفاهية وجوده وصيانتها له^(٣٠). وسبب ذلك أن تعدد حاجات الجسد وتكاثرها يطغيان على ضرورة الإنسان الوجودية التي لا تنشأ إلا شيئاً واحداً، ألا وهو استمراريتها في الوجود، وذلك بفضل إبقائها على العلاقات الصادقة والمنفتحة بين البشر. فالنتيجة التي أدى إليها تنامي الوعي تمثلت بتقنّع البشر وبتجّرع علاقاتهم العاطفية، وبأخذ الحذر بعضهم من البعض الآخر، وبتوقعهم في ذواتهم وبإحداث اضطراب وفراغ في وجودهم، وبالتالي بفصل البشر عن حقيقة وجودهم. هذا ما تسبّب في إثارة حالة من القلق الوجودي نتيجة تآكل الوجود.

رابعاً: نشأة الحضارة

هنا يمكننا فهم السبب الذي استلزم نشأة عناصر الحضارة. فالعزلة والتقوقع والفراغ والقلق الوجودي، كلّ تلك الحالات التي رُجّ بها الإنسان بفعل تدخل الوعي والتي يحاول أن يتخلص منها بغية استرداده لوجوده وترميمه له، هي التي شكّلت أساس الإنجازات التي شيدت الحضارات. بعبارة أخرى، ليس الوعي هو صانع تلك الإنجازات، إنما ردّة الفعل ضده هي التي أدّت إلى إنشائها بغية تحقيق الإنسان لوجوده. فالدين والفن والفلسفة هي المسكّنات والتجليات الأولى التي قاوم بها الإنسان تنامي الوعي الذي زاد تصلّبات العلاقات الإنسانية.

١ - الدين

إنّ الدين يشكل التدبير الأول والحل الطبيعي والعفوي الذي ابتدعه الإنسان بغية ملء فراغه الوجودي وتجنّبه الخطر الذي كان يهدّد وجوده؛ وذلك بالإفلات من قبضة الوعي وإقامة شبكة من العلاقات من شأنها تمكين البشر من استعادة تواصلهم العاطفي الحقيقي. فرسالة الدين تكمن في ترميم الوجود بفسح المجال للكائنات البشرية أن تتلاقى في إيمان واحد وفي إبطال مفاعيل الوعي السيئة^(٣١). كما تعطي الإنسان الأمل في بلوغ جنة سماوية يستعيد فيها وجوده الذي قلّصه الوعي. «فالسما، عند أبو رزق، ليست إبداع اللاهوتيين. هي ضرورة فرضها وضعنا الإنساني. هي موطننا الافتراضي، هي الملاذ حيث من المفترض أن يلتقي كلّ من يتباغض في هذه الدنيا»^(٣٢). إنّ نشأة

Abou Rizk, Le Procès de la conscience, p. 97.

(٣٠)

(٣١) أبو رزق، بحثاً عن قيم جديدة، ص ٣٠.

Abou Rizk, Le Peuple, p. 57.

(٣٢)

الديانات استلزمتهما إذاً ضرورة إحياء الوجود المهدّد دوماً بالانهيّار أمام هجمات الوعي المنتشي بانتصاراته. إذا «كانت البشريّة، كما قال برغسون، لم تستغن يوماً عن الدين»^(٣٣)، وإذا كانت الظاهرة الدينيّة، كما قال غوشيه، «ثابتة في كلّ المجتمعات الإنسانيّة»^(٣٤)، وإذا أضفنا قول مرسيا إلياد بأنّ الدين «هو الحلّ المثالي لكل أزمة وجوديّة»^(٣٥)، فلأنّ الإنسان اختبر على الدوام الحاجة إلى تحقيق ذاته، إلى استعادة وجوده حتّى إلى أن يخلد في عالم يختلف عن الذي يعيش فيه.

فعلة وجود الدين ليست العالم الآخر، كما هي ليست الضرورات الحياتيّة أو عقدة نفسيّة، بل حالة القلق الوجودي الذي أرغم عليه الإنسان. فالديانات، بالرغم من تنوعها، تنبثق من نفس المصدر، وتسعى إلى الهدف ذاته الذي يتجلّى في استرجاع الوجود الذي «تؤمّنه الكونفوشيوسيّة لأتباعها باتّحادهم في شخص الإمبراطور؛ والبوذية من خلال الزهد الذي يقود إلى النيرفانا، في انفلات من الذات بواسطة محبة شاملة، أي بالثنام كلّ البشر، بينما المسيحيّة وعلى شيء من الاختلاف الإسلام، وهما الأكثر تطبّعاً والأكثر رغبة في احتمال تحقيق هذا الاتحاد في هذه الدنيا، تعدان بتحقيق هذا التلاقي المرمّم للوجود ما بعد الموت وفي ظلّ محبة الله اللامتناهية»^(٣٦). ينجم عن ذلك أنّ رسالة الدين الأساسيّة هي إنقاذ الوجود من خلال تمتين علاقات الأخوة بين البشر، وبالتالي السعي وراء الخير الذي يكتسب معناه الحقيقي في تواصل البشر الصادق وفي توافقه العفوي. من هنا إنّ التطيّف أو التعصّب الديني لا يشكّلان سوى حالات شاذّة ومزوّجة فرضها تفوق البشر في مجموعات شوّهت جوهر الدين.

٢ - الفنّ

الفنّ محاولة تصدّ لتنامي الوعي الذي انتهى به الأمر إلى تجفيف التواصل العاطفي الصادق وعزل البشر بعضهم عن البعض الآخر حتّى إلى تشويه الدين محوّلًا إيّاه مادّة اصطلاحية. فالفنّ، بالنسبة إلى أبو رزق، هو هذا الميل الذي يحمل الإنسان على ازدراء الخيرات المادّيّة، التي هي مصدر نزاعات بين البشر، وعلى السعي وراء ما هو خيالي وعلى إلهاء وعي المتأملين للعمل الفنّي^(٣٧). «إنّ الفنّان الذي يشرع في صرف مجهوده مجاناً في عمله الفنّي، في تغيير وجه الواقع وفي إلهاء الوعي، مع أنّه يعلم مساوئ هذا التصرف على صعيد رفاهيّته المادّيّة، فذلك لأنّه يبغي استغلال تلك المساوئ على صعيد ترميم علاقاته الشعوريّة مع أشباهه»^(٣٨). هذا حال الراقصين والرّسامين والشعراء والمغنين والموسيقيين والممثلين، ... إلخ، الذين يجهدون أنفسهم في نشاطات مجانيّة، لا لغاية أخرى سوى أن يثبتوا لذاتهم وللآخرين أنّهم يتجرّدون عن كل ما يؤمّن

Henri Bergson, Les Deux sources de la morale et de la religion (Tunis: Cérès, 1993), p. 106.

(٣٣)

Marcel Gauchet, Le Désenchantement du monde (Tunis: Cérès, 1995), p. 34.

(٣٤)

Mircea Eliade, Mythes, rêves et mystères (Paris: Gallimard, 1957), p. 16.

(٣٥)

Abou Rizk, Le Procès de la conscience, p. 99.

(٣٦)

Abou Rizk, Esquisse d'une esthétique, p. 14.

(٣٧)

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٦.

إشباع حاجاتهم الجسدية بغية استرجاع وجودهم «بإبطال مفاعيل وعيهم وبشقّ الطريق نحو قلوب الآخرين»^(٣٩). فالراقص الذي يقوم بخطواته وبقفزاته وبدورانه المنتظم يفرض على جسمه نظاماً معيّناً منتزِعاً إياه من سطوة الوعي، كما يصرف طاقته بشكل «غير نافع»^(٤٠). والرّسام يستبدل الأشياء، التي يمكن أن يستفيد منها الجسم، بصور لا تمتّ إلى مصلحة الجسم بشيء^(٤١). والشاعر والمغني والموسيقي يجردون الكلمات من وظيفتها النفعيّة، ويعبّرون بدورهم عن احتقارهم للغة المقبولة وفقاً لحاجاتهم العضويّة^(٤٢). والممثل يسعى إلى تبديل روابط المُشاهد مع الواقع إلى روابط من طبيعة أخرى حيث الشاهد يتحوّل إلى مشاهد، وذلك بقطع علاقاته بالواقع المحسوس ليعيد ربطها، من خلال العمل التمثيلي، مع ممثّلين وليس مع شخصيّات واقعيّة^(٤٣). «إنّ العمل الفنّي، على ما يقول أبو رزق، هو طريقة لتأكيد حرّيّة الإنسان، هو محاولة التفلّت من المادة، هو جهد لتجاوز الوضع الإنساني»^(٤٤). إنّه محاولة للتخلّص ممّا ولّده الوعي من اصطلاحات مأكرة وخانقة. كلّ ذلك من شأنه أن يقنّنا بأنّ الفن هو أحد المخارج التي اكتشفها الإنسان عفويّاً ليتخلّص من سيطرة الوعي ويجدّد، من خلال تجرّده وحضوره الصادق والكامل في أعماله، روابطه مع أشباهه ويستردّ بذلك امتلاء وجوده.

إنّ الفنّ في جوهره هو حلّ وجوديّ وإثبات على حرّيّة الإنسان التي تتملّص من ضرورات الحياة الجسديّة لتطفو في لانهائيّة العلاقات الشعوريّة التي تشكّل الدعامة لتلك الحرّيّة. لا يقتصر الفنّ على تضليل الوعي فحسب، أي على أن يكون مجردّ لهو أو تسليّة، بل يعتزم، إضافة إلى ذلك، أن يفعل في الحسّ العاطفي كلّ من يتلقّاه، وذلك بتزويد الفنّان لعمله بشحنة عاطفيّة وبمعنى إنسانيّ بغية كسب تعاطف الآخرين وترميم شبكة التجاذب الشعوري^(٤٥). أمّا الجمال، فليس إلّا شعوراً باللذة الكيانيّة التي يختبرها الإنسان بعد تقلّص علاقاته الشعوريّة مع الآخرين. فالجمال لا يُفهم خارج تلك اللذة التي يثيرها منبّه عاطفيّ مشحون بمعنى إنساني الذي بإمكانه وحده أن يؤثّر في عاطفة المتأمّل، إذ إنّ الحسّ التعاطفي لا يتفاعل إلّا مع عاطفة أخرى تحمل حضوراً إنسانيّاً^(٤٦).

٣ - الفلسفة

على غرار الدين والفنّ، إنّ المشكلة التي ترمي الفلسفة إلى حلّها هي استعادة الوجود. إنّما خلافاً للدين وللفنّ اللذين نشأ كمبرادات عفويّة في التصدّي لخطر الوعي وفي التهذبة من

Abou Rizk, Le Procès de la conscience, p. 162.

(٣٩)

Abou Rizk, Esquisse d'une esthétique, p. 41.

(٤٠)

(٤١) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٦٢.

Abou Rizk, Regards sur la peinture au Liban (Beyrouth: Ministère de l'Education Nationale, 1998), p. 12. (٤٤)

Abou Rizk, Le Procès de la conscience, p. 161.

(٤٥)

Abou Rizk, Esquisse d'une esthétique, p. 69.

(٤٦)

الاضطراب الوجودي، تستخدم الفلسفة الوعي وتسخره كأداة للبحث عن مصدر الضرر الذي يقض مضجع الوجود. فهي كمن يبحث عن العلاج بواسطة العلّة التي سببت هذا الضرر، أي باللجوء إلى الوعي نفسه^(٤٧). ليست الفلسفة، في منظور أبو رزق، بحثاً عن جوهر الكائن ولا نقداً لإمكانات العقل، كما هي ليست محاولة لإقرار وجود الله. إنها بحثٌ عن الأسباب التي حتمت التساؤل عن طبيعة الكائن والله وإمكانات العقل. الفيلسوف يجتهد في تحليل أسباب هذا الاضطراب بغرض تبديده وملء فراغ وجوده بنهج تفكير يمنحه الأمل باستقراره في أذهان الآخرين^(٤٨). فما يسعى إليه الفلاسفة يجد ما يبرره في الفراغ الوجودي الذي يقلقهم ويدفعهم إلى أن يملأوه من خلال فرضياتهم. ليس الوعي إذاً هو صانع الحضارات التي نشأت وتطوّرت بفعل تصدي الإنسان لهذا الوعي. لو بقي الإنسان مجرد جسم حيّ ملاصق للعالم المادي أو كائناً يعيش ملء وجوده، لما استجدّت عليه مشكلة، ولما كان بحاجة إلى إفراز عناصر الحضارة. فوضعه التناقضي، أي ازدواجية طبيعته الحيائية والوجودية، هو الذي اضطرّه إلى اللجوء إلى الوعي، وبالتالي سعيه لتجاوزه من خلال إنجازاته الحضارية التي تعبّر، في آن معاً، عن عظّمته وعن حقارة وضعه.

خامساً: فلسفة ذات آفاق أصيلة

يبقى أن نشير إلى أن فلسفة أبو رزق قابلة لأن تشرّع آفاقاً واسعة في ميادين الفلسفة والأخلاقيات والجماليات والعلوم، وبخاصّة العلوم الإنسانية. فهي تمكّننا من إعادة النظر في بعض المفاهيم الفلسفية، ومن إعادة قراءة الأنساق الفلسفية بطريقة فريدة، متسائلين عن المبررات التي حدت بالفلاسفة إلى تصوّر فلسفتهم.

١ - قراءة جديدة للفلسفات

لقد توصّل أبو رزق في مؤلفه (Le procès de la conscience) إلى أن يشرع، على طريقة التحليل النفسي، في تحليل الأسباب العميقة التي أدّت بكبار الفلاسفة إلى تشييد نظامهم الفلسفي، من أمثال أفلاطون وديكارت وكانط وكيركغارد ونيتشة وهابيدغر وسارتر الذين تناولهم في مؤلفه. فهو لم يكتفِ بشرح تلك النظريات، بل تجاوز ما قالوه ليكشف لنا الأسباب التي حملتهم على التعبير عمّا قالوه. فلنتوقّف بإيجاز على سبيل المثال، على فلسفة أفلاطون وكيركغارد وسارتر. بالرغم من طابعها المثالي الذي يبدو مرتبطاً بنظرة ماورائية تعتبر فيه عالم المثل العالم الحقيقي، فإنّ دراسة معمّقة لتلك الفلسفة، في ضوء نظرية أبو رزق، تكشف لنا أنّ فلسفة أفلاطون نابعة من مشكلة القلق الوجودي الذي عاناه هذا الفيلسوف. ما أثار تلك المشكلة هو استياء أفلاطون من قدرته على إقامة علاقات منفتحة وصادقة مع مواطنيه في مجتمع يتأكله الفساد على كلّ الصعد. فجمهورية تبغي

Abou Rizk, Le Procès de la conscience, p. 113.

(٤٧)

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٦١.

«معالجة فساد الناس واستردادهم لهويّتهم الإنسانيّة»^(٤٩)، واسترجاع حقيقتهم الوجوديّة التي حبّوها تقنّعهم الخداع وتصرفاتهم الشاذّة. تهدف فلسفة أفلاطون أولاً إلى إصلاح المجتمع الأثيني وترسيخ العدالة في الحياة العامّة والخاصّة. إنّ توعك أفلاطون النفسيّ الناتج من عيشه في بيئة ينخرها الوباء وحالة الفراغ الوجوديّ التي يعيشها نتيجة عزلته، هما في أساس فلسفته التي تنشّد هدفاً أخلاقياً واجتماعياً سامياً. وكأنّ أفلاطون يطمح من خلال فلسفته إلى أن يتخطّى قلقه ليتنفس في محيط إنسانيّ نقيّ ويتواصل بشكل عفويّ وصادق مع أناس أظهار ومخلصين.

لم يكن هدف فلسفة أفلاطون الأساسيّ إذاً إرساء المعرفة على أسس ثابتة، كما تصوّرها في عالم المثُل وأسطورة الكهف ونظريّة التذكّر. وهنا يتساءل أبو رزق: «ألم يحدّد أفلاطون منذ البداية أنّ غاية الفلسفة هي أخلاقيّة واجتماعيّة، وأنّ وظيفتها هي تعليم الإنسان من هو وما يجب عمله ليعيش بتناغم مع ذاته ومع الآخرين؟»^(٥٠). فأفلاطون الذي أناط مثاليّ الحقّ والجمال بالمثال الأعلى الذي هو الخير لم يكن يسعى إلى بناء نظريّة معرفيّة، بل إلى إعداد عالم مثاليّ يصبح فيه متاحاً إعادة تجديد روابط حقيقيّة مع أناس أصفياء ومحرّرين من قبضة وعيهم. ذلك أنّ الخير لا يكتسب معناه الحقيقيّ إلّا بقدر ما نموضعه في المجال الذي يؤمّن المحافظة على الوجود. «ما عساه يكون هذا العالم المثالي، يتساءل مجدداً أبو رزق، الذي يطفو فوق رؤوس الناس إذا لم نر فيه هذا المظهر الخيالي الذي من خلاله اعتقد أفلاطون في إمكانيّة ردم ما فقده من وجوده، إذا لم نمثله بالجنّة التي وعد الأنبياء بها المؤمنين، إذا لم ننظر إليه كحيز ملائم لتلاقي كلّ من تنقّى من أدناسه وتبلّل في شفافيّة البراءة، إذا لم نفهمه كإمكانيّة إرضاء توق الإنسان إلى استرجاع وجوده من جرّاء اتّحاد كلّ البشر في المحبّة والخير؟»^(٥١) من ثمّ، فإنّ حاجة أفلاطون إلى المحافظة على الوجود هي التي اضطرتّه إلى تشييد عالمه المثالي. أمّا جمهوريّة المثاليّة التي تصوّر حكّامها وجيشها وعاملها مزوّدين بالمناعة تجاه كل إغراءات الخيرات المادّيّة هي صورة عن عالم المثل الذي يطمح إليه والذي يتيح له تحقيق وجوده، وذلك بفضل تحرّر الناس من رغباتهم الجسديّة التي لا تولّد إلّا التخاصم^(٥٢).

في هذا الإطار، إنّما في مرحلة تاريخيّة بعيدة من الحقبة التي عاش فيها أفلاطون، نجد أنّ كيركغارد، الذي يُعتبر أبا الفلسفة الوجوديّة، عانى حالة القلق الوجودي عينه الذي اختبره أفلاطون، فعبر عنه بطريقة مختلفة. مع أنّ كيركغارد لم يحدّد مصدر الوجود ولا الأثر الذي ينجم عنه، حاول هذا الفيلسوف إعتاق الوجود، الذي رأى فيه مُعاشاً إنسانياً ملموساً وذاتياً، من نير النظام الفلسفي المجرد الذي احتجزه هيغل فيه. ذلك أنّ النظام الفلسفي والمنطقي يبقى عاجزاً عن إدراك الوجود

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١١٦ - ١١٧.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١١٨.

في تدفّقه وذاتيّته. هذا الوجود الذي يبقى عصياً على المفاهيم المجرّدة وعلى العمليات الذهنيّة التي تُذبل الحياة وتجفّف الوجود. أضف إلى ذلك أنّ الشعور بالاضطراب الذي كان يلازمه وشعوره الدائم بالتمرد، لم يكن، بحسب أبو رزق، نتيجة مزاجه المكتئب، بل يجدر فهمه في إطار «رفضه أن يتقنّع وأن يتعاطى مع أناس مقنّعين»^(٥٣). على الرغم من أنّ كيركغارد لم يحدّد الوجود الإنساني كعلاقة بشرية، إلّا أنّه استشعر به عندما رفض فكرة الإله المجرّد ليستبدله بالإله الإنسان الذي يصبح بالإمكان إقامة علاقة مُعاشة معه^(٥٤).

في قراءة فلسفة سارتر الوجوديّة، يصوّب أبو رزق سهام نقده على الثغرات التي تحويها ويقرأها بطريقة يعيد فيها الاعتبار للوجود. لتتوقّف بإيجاز على قضيتين يثيرهما سارتر: «ليس الإنسان أولاً بشيء. لا يتحقّق إلّا فيما بعد، ويصير كما صنع ذاته»^(٥٥)؛ و«الإنسان هو مرميّ في العالم»^(٥٦). بالنسبة إلى القضية الأولى، كيف يستطيع الإنسان، من ناحية، أن يحقّق ذاته انطلاقاً من لا شيء؟ من لا شيء، لا شيء يمكن أن ينبثق^(٥٧). فالإنسان الذي يوجد أولاً لا يشبه أيّ جسم حيّ. ذلك لأنّه جسم مزوّد بطاقة عاطفيّة من شأنها أن تتفاعل مع جسم آخر مزوّد بنفس الطاقة. «وهذا، كما يشير أبو رزق، ليس 'بلا شيء'، هو بالأحرى ما من دونه لا يرتقي المولود إلى العالم الإنساني وتالياً إلى الوجود»^(٥٨). من ناحية أخرى، كيف بإمكان الإنسان أن يصير كما صنع ذاته، وأن يكون مسؤولاً عن البشريّة جمعاء، إذا لم يكن مجهّزاً أساساً بإمكانية تتيح له تحقيق ذاته، أو حاملاً مثلاً يستند إليه ليحقّق إنسانيّته؟ ما يحتّم على الإنسان أن يصنع ذاته يكمن في الحاجة لسدّ الفراغ الذي طرأ على الوجود. بعبارة أخرى، هذا اللاشيء الذي تصوّره سارتر ليس إلّا حالة النقص الوجوديّ التي تحثّ الإنسان على أن يعوّض ما فقده من وجوده^(٥٩).

أمّا في ما خصّ القضية الثانية، حيث يكرّر سارتر ما قاله قبله هايدغر من أنّ الإنسان مقذوف في العالم، فإنّها لا تجد ما يبرّرها سوى أنّ الإنسان، كي يشعر أنّه ملقّى في العالم، يفترض به أن يكون قد اختبر، ولو بشكل غير واعٍ، أنّه كان معلّقاً بشيء ما. هذا ليس حال جسم جامد أو مجرّد جسم حيّ لأنّ تلك الأجسام لا تشعر أساساً أنّها مرتبطة بشيء لتختبر بعدها انسلاخها عنه. بحسب أبو رزق، فإنّ الإنسان المرميّ هو الذي «شعر بأنّه انفصل عن وجوده، وبسعيه لتحقيق ذاته، لا يتوق إلاّ لأن يتكمّش مجدّداً بهذا الوجود الذي هو مدرج الهبوط الوحيد لجسم حيّ كفّ عن أن يكون ملتصقاً بالعالم المادّي»^(٦٠).

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٥٤) المصدر نفسه.

(٥٥)

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٥٧)

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

J.-P. Sartre, L'Existentialisme est un humanisme (Paris: Gallimard, 1996), p. 29.

Joseph Abou Rizk, Le Procès de la conscience, p. 156.

إنَّ فلسفة أبو رزق تشكّل لنا أيضاً مرجعاً لا غنى عنه في دراسة وتبرير تصرفات الإنسان ونشاطاته بشكل واضح ومتناسك، وخصوصاً في مختلف الميادين المعرفية. فالمفاهيم التي أشبعها دراسةً منظّرو الأخلاق وعلماء النفس والاجتماع، يمكن فهمها بطريقة مختلفة وأكثر عمقاً وتلاحماً. ذلك أنَّ فلسفة أبو رزق، إذ ميّزت بين الحاجات الحيائية والضرورة الوجودية وما ينتج عنهما من صراع وحلول ونتائج ناجمة عن تلك الحلول، توصّلت إلى كشف النقاب عن لغز الطبيعة البشرية وما يعترّيها من مشكلات. ففهمنا لتلك الطبيعة كفيل بأن يشقّ لنا طريقاً لولوج عمق الحالات والمشاعر الإنسانية والموجبات الأخلاقية والاجتماعية وما يطرأ عليها من أزمات. من السهل أن نفهم أوامر الضمير أو نواهيه، كما الإرادة أو النية الطيبة ووخز الضمير والندم، في ضوء إدراكنا متطلبات الوجود، أي أنَّ تلك الوقائع الأخلاقية يمكن فهمها إمّا كتجليات تُجسد الضرورة الوجودية، وإمّا كنتائج امتناعنا عن الامتثال لتلك الضرورة. فإدراك مثال الخير لدى أفلاطون، الذي ي موضعه في قمّة عالم المثل، والشعور بالعطف في فلسفة هيوم، والضمير المعصوم من الخطأ لدى روسو الذي يصفه بغريزة إلهية، والعقل العملي في فلسفة كانط كإرادة حسنة تفرض إتمام الواجب بشموليته وضرورته، والأخلاق الحيوية لدى برغسون التي تتخطى الأخلاق الجامدة، يمكن فهمها على أنّها تعبير عن أئمن شيء تنطوي عليه طبيعتنا البشرية، ألا وهو الوجود. يقول أبو رزق في هذا الصدد: «أية سلطة جديرة بالاحترام، بإملاء الأوامر، بتقرير الخير والشر، بإقناع الإنسان بمسؤوليته وبتحمّلها، أكثر من الوجود الذي هو تلك الكرامة المطلقة التي لا يطمح أيّ جسم حيّ إلى تجاوزها والتي، بهدف استمراريتها في الحالة التي بلغت، لا يمكن إلا أن تُجبر ذاتها على مساعدة الآخرين أن يستمروا في وجودهم المرتبطة أساساً بهم؟»^(٦١).

من دون التطرّق إلى جميع الميادين والنشاطات التي أعاد أبو رزق تفسيرها بطريقة جديدة، كالميادين المتعلقة بالاجتماع وبالسياسة، سنكتفي بشكل مقتضب بإعادة تفحص بعض المصطلحات الخاصة بعلم النفس. إنَّ اعتبار الحياة العاطفية أساساً في تكويننا الإنساني، والعنصر الوحيد في تشكّل وجودنا، يفسح لنا المجال لأن نوّكد أنَّ المحبة والطيبة والشفقة والرفق وغيرها من المشاعر النبيلة لا يمكن استيعابها خارج شبكة العلاقات العاطفية التي تحمل الإنسان لأن يتعلّق بالآخرين ويشعر بأنّ له مكانة في شعورهم، كما هم بالمقابل في شعوره، ما يشكّل السبيل الوحيد لاستقراره في وجوده. إذا أضفنا إلى تلك المشاعر حالة الوله كتعلّق شعوري حصري بالآخر، فإنّ ذلك يؤيد أيضاً وجهة نظرنا، كون علاقة المولع بحبيبته تختصر كل علاقاته مع الآخرين، تلك العلاقة التي من شأنها أن تنعش وجوده. في ما يخصّ الشعور بالغضب، يمكن تفسيره كردّة فعل الوجود ضدّ أية إساءة أو إهانة من شأنها أن تجعل الإنسان غير جدير باحتلاله مكاناً في تقدير الآخر^(٦٢).

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

في ما يخصّ الإرادة، التي قامت بعض التفسيرات باختزالها في الفكر أو في الرغبة الأقوى أو في المجهود الذهني أو الجسدي أو في أوامر اجتماعيّة، اعتبرها أبو رزق تعبيراً عن الضرورة الوجوديّة. ضرورة تُلزم الإنسان بأخذ قرار وبتنفيذه بما يوافق المحافظة على هويّته الإنسانيّة. فهي ليست إلا «مقاومة الوجود للدوافع الجسديّة»^(٦٣). لذلك يجب فهم الفعل الإراديّ في إطار أخلاقيّ، إذ إنّه لا يتمّ إلاّ ليحسم مشكلة أخلاقيّة.

أمّا في ما خصّ الإدراك الحسيّ والذاكرة والخيال، فيمكن النظر إليها اعتباراً من كونها أبعاداً للوجود الإنسانيّ. إنّ التيارات الفكرية التي اهتمّت بدراسة الإدراك الحسيّ، كالعقلانيّة والتجريبيّة والغشطاتيّة والظواهريّة، اكتفت بوصف الآليّة التي يتمّ من خلالها هذا الإدراك. أي أنّها لم تتساءل عن الوضع الذي اضطرّ فيه الإنسان إلى أن يتعاطى مع العالم الماديّ كعالم خارج عنه. فاعتبار العالم الماديّ خارجاً عنه يفترض مسبقاً انسلاخ الإنسان عن هذا العالم. بمعنى آخر، هذا التوجّه نحو العالم الماديّ يستلزم انتماء الإنسان إلى عالم متعارض مع العالم الماديّ، أي إلى عالم إنسانيّ هو نتاج تواصلٍ عاطفيّ مع الآخرين. هذا العالم الإنسانيّ ينزعه عن العالم الماديّ حيث كان ملاصقاً كجسمٍ حيّ، وفي الوقت ذاته يموضعه خارج هذا العالم الماديّ^(٦٤). بعد تعليلنا مصدر خارجانيّة العالم الماديّ كما تبدو للإنسان وعملية الإدراك الحسي، يبقى أن نشرح نشأة الموضوع الذي يستهدفه الإدراك الحسي. لا يكتسب مفهوم الموضوع معناه إلاّ بالنسبة إلى الذات. ولا تصير الذات ذاتاً إلاّ عندما يتقلّص الوجود الإنسانيّ ليصبح «أنا»، أي أنّ الذات تظهر نتيجة تصادم الكائنات البشريّة. فالموضوع هو ما ندركه بطريقة مختلفة عمّا ندرك ذاتنا كفرد أو أنا. لقد نشأ الموضوع إذاً بالتزامن مع نشأة الذات. لا يحافظ الموضوع، كشكلٍ من أشكال الوعي، على صفته الموضوعيّة إلاّ إذا اتخذ صفة منفعيّة أو رغبت فيه ذاتٌ تنوي امتلاكه. بالمقابل، يخسر من ميزته كموضوع عندما يفقد صفته المنفعيّة أو حين لا يعود محطّ رغبة^(٦٥).

تجدر الإشارة إلى أنّ التيّار الظاهريّ كان قد أكّد علاقة الذات، وبالتحديد الوعي، مع الموضوع الذي يدركه بخارجيّة عن بُعد، بحسب ما أشار إليه هوسرل عندما أعلن أنّ «الوعي هو دائماً وعي لشيء ما». إنّما، بالرغم من التوصيف الدقيق لعلاقة الذات بالموضوع الذي قامت عليه الظاهريّة، يبقى هنا السؤال عن الضرورة التي استدعت مواجهة الموضوع كشيء مغاير عن الذات. تلك الضرورة التي لا يجد ما يبرّرها سوى انسلاخ الإنسان عن العالم الماديّ بسبب ارتباطه الشعوريّ بالآخر. فبمجرّد انفصاله عن هذا العالم، يتبدّى هذا الأخير تلقائيّاً بطابعه الخارجي، وكأنّ الإنسان يتصدّى لإعادة اندماجه في العالم الفيزيائيّ الذي كان ملتصقاً فيه. وبالنظر إلى الذاكرة، يصعب تفسير طبيعتها خارج إطار وضع الإنسان الذي، بعد أن ارتقى إلى الوجود ثمّ انفصل عنه ليتفوق في

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٦٥)

الأنأ، يشعر بحاجة وجودية إلى تمديد آفاق وجوده وحرية، أي إلى رفض تحصنه في الحاضر^(٦٦). فالذاكرة هي ما أود المحافظة عليه من علاقات سابقة مع الآخرين. هي الشعور بترابط مع حضور إنساني سابق. في السياق نفسه، يصبح بالإمكان فهم طبيعة الخيال الذي يشكل البعد الذي يتيح للإنسان أن يعتق من قبضة الواقع المادي ومن اللحظة الآتية، وأن يخلق في عالم لاواقعي. فتحويل الواقع إلى صور وتشويبه من خلال تصوّر عالم وهمي هو دلالة على استقلالية الإنسان تجاه الحتمية الزمانية والمكانية^(٦٧).

خاتمة

إنّ قناعتنا بأنّ حقيقتنا الوجودية ليست مبنية أساساً على الأنأ، إنّما ترسي قاعدتها على علاقة بدائية شعورية مع الآخر، هي قابلة لأن تشرّع أماناً آفاقاً واسعة لفهم السلوك الإنساني ودوافعه العميقة، ولأن تحث الإنسان على تحقيق وجوده بالوسائل الأكثر شرعية، وليس باللجوء إلى الطرق الملتوية التي يميلها الوعي. ما يثير الخوف هو تباهي الإنسانية بتمتعها بذكاء متنامٍ على حساب تغذية الحسّ التعاطفي. ما نخشاه إذاً هو أن نكون أمام كائنات مجرّدة من عاطفتها ومزوّدة بذكاء خارق من شأنه أن يجعل الإنسان الحيوان الأكثر افتراساً ووحشية. هذا ما عبّر عنه أبو رزق بنظرة رؤيوية عندما اعتبر أنّه إذا كان من الصعب على البشر الاتحاد بالمحبة، «يختارون أن يكتسبوا بعضهم بعضاً بالسلح الذي يؤدي من خلال تطويره إلى وضع حدّ لتاريخنا. ذاك ما يجب أن ننتظره: نحن على وشك احتضار الإنسانية»^(٦٨). أمّا الغاية الأساسية من تلك الفلسفة، فإنّها تكمن في إظهارها السبيل الذي يجب على الإنسان سلوكه ليبلغ خلاصه. هو خلاص يستحيل تحقيقه إلّا بقدر ما يحافظ الإنسان على هويته الإنسانية ويتشبّه بها، وذلك من خلال صيانتها لوجود الآخرين، الضمانة الحقيقية لوجوده، أي بقدر «ما يحتلّ مكانةً في العالم الإنساني الذي يحمي من الخوف وينزع القلق ويعفي من اللهاث وراء الثروة والألقاب والأمجاد الخداعة»^(٦٩). فلا بدّ للإنسان من تحمّل مسؤوليته وواجهه على تقبّل وضعه ومصيره. ولا بدّ له من اقتناعه بقيمته الإنسانية. فمسؤوليته الأساسية تكمن في إعلاء شأن حرّيته، وإلّا كان مهتدداً بالانزلاق في العدم. تلك الفلسفة لا تقاس بضخامة نسقها أو بأبعادها الماورائية، إنّما تستمدّ قيمتها من كونها نداءً وتحذيراً من المستقبل الذي تنتظره البشرية.

Abou Rizk, Le Procès de la conscience, p. 168.

(٦٦)

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

Abou Rizk, En quête d'un refuge, p. 17.

(٦٨)

Joseph Abou Rizk, Le Prince (Beyrouth: [n. pb.], 1981), p. 57.

(٦٩)

مؤلفات جوزف أبو رزق

Abou Rizk, Joseph. À la recherche de nos valeurs. Beyrouth, 2^{ème} éd., 1998, 158 p.

———. Conscience et vide d'existence. Paris: L'Harmattan, 2013, 179 p. (Esquisse d'une esthétique et Le procès de la conscience)

———. En quête d'un refuge, Beyrouth, 2009, 167 p.

———. Esquisse d'une esthétique. Beyrouth: ALBA, Université de Balamand, 3^{ème} éd., 2009, 157 p.

———. La feuille de figuier. Beyrouth: Dâr Al-Farâbi, 2^{ème} éd., 2009, 163 p.

———. Le Peuple. Beyrouth, 1997, 164 p.

———. Le Prince. Beyrouth, 1981, 131 p.

———. Le Procès de la conscience. Beyrouth, 2005, 167 p.

———. Regards sur la peinture au Liban. Beyrouth. 2^{ème} éd., 1998, 130 p.

الفصل الحادي عشر

أنطون حميد موراني (١٩٣٠ - ٢٠١٢) الحقيقة والصيرورة التاريخية والتأويل

باسم الراعي

لا يُفهم مسار أنطون حميد موراني^(١) الفلسفيّ خارج ثالث الحقيقة والصيرورة التاريخية والتأويل، وهو ثالث لا يسبر في نصّه بعيداً من اهتمامه بالواقع. فموراني ليس فيلسوفاً بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، إنه متأثرٌ بهيغل بربط الفكرة بالصيرورة التاريخية، من دون أن تقوم هذه المعادلة لديه على شروط المنطق وحده، إذ يعتبر أنّ التاريخ هو عرش الحقيقة. والجملة الهيغليّة الأكثر تأثيراً فيه، والتي كان يردها باستمرار هي: «إنّي أجعل من قراءة الصحيفة صلاة الصباح». تختصر هذه الجملة الربط بين التاريخ والحقيقة في نظره، لا بالمعنى الميتافيزيقي بل بالمعنى التأويلي. من هنا الرباط الوثيق بين الحقيقة والتاريخ والتأويل في فلسفته. ولا بدّ من الإشارة إلى مسألة أساسية في قراءة نصّ موراني، إذ إنّ معالم فكره لا تنكشف بسهولة إذا أُخذَ بقسمٍ منها، كأن تُقرأ كتاباته الفلسفية، وتُترك كتاباته السياسية أو الروحية، وإن ظلّ جائزاً التوقّف عند الجزء. إنّ قراءة إنتاجه هي أشبهُ بوقوفٍ في قلب الدائرة التأويليّة التي تفترض الجزء والكلّ معاً لبلوغ الفهم الحقيقي. والارتباط بين الكلّ والجزء يعني أنّ موراني صاحب «نظامٍ فكريّ»، من دون أن يقع رهين النظام، ذلك أنّ انحيازه إلى الفينومينولوجيا وفلسفة التأويل لا يسمح له بذلك. ومن قرأ كتابات موراني

(١) أنطون حميد موراني (١٩٣٠ - ٢٠١٢) فيلسوفٌ لبنانيّ، كان أسقفاً على أبرشيّة دمشق المارونيّة. تنقّل في دراسته الجامعيّة بين الجامعة اليسوعيّة في بيروت وجامعة نشر الإيمان في روما، ثمّ انتقل إلى ألمانيا، حيث حصل شهادة في الدكتوراه سنة ١٩٧٣. درّس أستاذاً في الجامعة اليسوعيّة، ومن ثمّ في الجامعة اللبنانيّة (كلّيّة الآداب، قسم الفلسفة). أسّس حركةً عُرفت باسم كنيسة من أجل عالمنا، كان هدفها دفع الكنيسة في لبنان إلى تطبيق مقزرات المجمع الفاتيكانيّ الثاني، ومواكبة الحداثة والانفتاح على عالمها. له أكثر من تسعين عنواناً بين كتاب ومقالة، بالإضافة إلى ما تركه من أرشيف ورفقيّ يشتمل على كتبٍ ودراسات ومقالات.

يرى بوضوح أنّ ثالوث الحقيقة والتاريخ والتأويل لم يستعمل بشكل منحاز لجزء أكثر من الآخر في نظامه الفلسفي الذي وزّعه بحسب مجالات تجلّي الروح في التاريخ عند هيجل، أي تجليه في السياسة والثقافة (المعرفة، الفلسفة) والدين. وهذه الثلاثة عروئها الوثقى الروح. أمّا كيف يتحدّد الروح لدى المطران موراني، فذلك يختلف من موضوع إلى آخر.

وهنا لا بدّ من التفكّر في مسألة مهمّة، وهي أنّ عناوين موراني، وهي في الغالب عن لبنان وعن أمور لاهوتية، توحى بأنّ الرجل لا عمارة فلسفية لديه. لذلك، بالعودة إلى بداية مقدّمتي، من فهم قضية الجريدة وصلاة الصباح، يمكنه تحديد نظام موراني الفلسفي، ومن فاتته ذلك تعثّر في إيجاد ملامح هذا النظام ومضامينه. إنّي أحدّد مهمّتي في هذا المدخل إلى مسار موراني الفلسفي، في ضوء ما قيل سابقاً، بإلقاء الضوء على المفاصل الأساسية لفكره انطلاقاً من نقاط ثلاث: الحقيقة والضرورة التاريخية والتأويل. لذلك، منذ الآن، لن أسلك طريق التحليل بشكل أساسي، حرصاً مني على تبيان طريقة عمل موراني وتعامله مع المفاهيم. وأنحو في هذا الخيار إلى تغليب النصوص من مؤلّفاته، تاركاً للقارئ تلمّس لغة الرجل. ففي اللغة مدخل إلى الذات أيضاً، لا إلى الفكر وحده. باختصار، إنّي أتبع منهجية التهجئة المتبعة في ألمانيا عند قراءة نصوص الفلاسفة، بهدف الحرص على العلاقة بين نصّ الفيلسوف وقارائه من دون وساطة تذكر، إلّا تيسيراً لفهم النصّ، وذلك لخلق إلفة بين القارئ ونصوص الفيلسوف.

أولاً: الحقيقة

تحتلّ الحقيقة موقع اللبّ في مشروع موراني الفلسفي، وتقع مقام التأسيس لديه، بالمعنى الأركيولوجي. والطريق إلى الحقيقة فلسفياً (أحدّد فلسفياً لأنّ للرجل طريقاً أخرى إلى الحقيقة عبر الإيمان) قادته إليها أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه عن الفيلسوف الألماني بولتسانو بعنوان: المنطق والحقيقة في ذاتها عند بولتسانو^(٢). ومنذ ذلك الحين وقضية الحقيقة ترسم مساره الفكري. وكان، في نقاشات خاصة معه، يُعرب لي عمّا يؤرقه في مسألة الحقيقة والسلطة. أبرز ما تركه في الحقيقة وفهمه لها، ما أفصح عنه في نصّ بعنوان: «تأمّلات في مساري الفلسفيّ على طريق الحقيقة والروح»، حين قال: «يمكنني أن أوّكد في ضوء مساري الفلسفيّ أنّ الحقيقة هي وحدها أفق الروح أو بحسب هايدغر «أرضه وبيته». وقد ارتسم «هم الحقيقة» في فكري منذ ١٩٥٠، حين حصلت على شهادة البكالوريا - القسم الثاني [...] ودخلت بعد ذلك المدرسة الإكليريكية، وبدأت دراسة الفلسفة التي كانت تُعرف بالفلسفة السكولاستيكية أي المدرسية والتي تعتمد على فلسفة توما الأكويني. وكان توما يُعتبر فيلسوف الكاثوليكية الرسمي، والفلسفة المستقاة من فكره قد تحوّلت برنامجاً ضُبّطت كلّ مفاهيمه وأحكامه، بحيث لم يبق فيها مكانٌ للتساؤلات، بل أصبحت

Antoun-Hamid Mourany, Logik und Wahrheit an sich bei Bolzano, Europäische Hochschulschriften; Reihe 20, Philosophie, Bd. 37 (Frankfurt/ (٢)
M.-Bern-Las Vegas, 1978), p. 168.

تهتمّ بقضايا معيّنة، من ضمن حدود مضبوطة لا تسمح بالتساؤل. وهذا ما حوّل الفلسفة أنظومةً أيديولوجية تسعى الكنيسة من خلالها إلى أن تبعد الأنظومات التي تقاوم فكرها. وكان لهذا التوجّه أثر سيئ عليها، لأنّ الحقيقة لا نبلغها عن طريق الدفاع عنها وتحديدها في قوالب جاهزة ومفاهيم صفراء، بل عن طريق الاستعداد الهادئ للقبول بنورها [...] بالقبول الهادئ والمتأمل. وبهذه الطريق تصير الحقيقة طريقنا إلى عمق ذاتنا التي تدرك إذّاك أنها معيّنة بالحقيقة، وأنّ الحقيقة التي لا تفتح أمامنا الآفاق الجديدة والواعدة والتي لا تدعو إلى التساؤل ليست بحقيقة [...] هكذا نختبر أنّ الحقيقة ليست غريبة عن الحرّة [...] إنّ الحقيقة تعني لقاءً شخصياً مع الوجود، إذ بما ينكشف لنا [...] على مستوى هذه الحقيقة نعي أنّ الوجود ليس مجرد معطى أصمّ أو أنه معطى وحسب، بل إنه في حاجة إلى آخر حتى يكون [...] الحقيقة ليست مجرد مبدأ أو عقل بل هي حقيقة فاعلة. من هنا إنّ الكلمة والحقيقة والوجود تتعلّق بعضها ببعض في شكل يعبر عن اتّساع الكلمة وامتدادها إلى أبعد من حدودها»^(٣).

بعد هذا التحديد، يعرض موراني مساره الفلسفي في تقضي الحقيقة مبتدئاً بديكارت ومنتهياً بالفينومينولوجيا بحسب هيغل، وهوسرل ومربوبونتي، ليصل إلى النتيجة التالية: «إنّ ما عرضه إلى الآن من مسار فكري تبنيته على طريق الحقيقة والروح يشير إلى أنّ المعرفة في حياتي تنتهي عند الحقيقة والروح. والواضح هنا أنّ المعرفة هي مسار ينعقد على الغوص في الوجود، وهو الموضوع الأبرز في الفلسفة. وفكرة الوجود تختصر كلّ الفلسفة وهي لا تزال تلاحقني لأنها فكرة قريبة ومباشرة، لكنها الأكثر عمقاً، إذ من الصعب بلوغ حدّها الأخير، لأنّ معالجتها تقتضي لا الاتّساع أو الامتداد وحسب، بل العمق [...] وكنت قد توصّلت سنة ١٩٥٠، إلى النتيجة التالية: ننطلق من دائرة نرسم حدودها الخارجية، ونذهب عمقاً من ضمن الدائرة. وأعتقد بأنّ هذا التوجه أصبح أساسياً في حياتي الفكرية. فالدائرة لا تنفصل حدودها الخارجية عن عمقها. وإذا انتقلنا من هذه الصورة إلى واقع اختبارنا، نجد أنّ اختبارنا للحقيقة لا يعني تخليّاً عن الوجود المباشر، بل الوجود المباشر بأجزائه المختلفة يعينني ولا يبقى غريباً عنّي لأنّ الأجزاء تكون الإطار الخارجي للدائرة. وهذا الإطار يصير المجال الذي يحملني إلى العمق، إلى المعنى الحقيقي لوجودي وإلى الحقيقة الأخيرة. إنّ هذا التوجّه يقودني إذّا إلى العمق الأخير، إلى الطبقة السفلى من الوجود. والعمق الأخير يجتمع فيه كلّ شيء في مساحتنا الذاتية. هكذا لا يبقى الوجود شيئاً خارجياً مباشراً فقط، بل يتحول بعداً ذاتياً أيضاً [...] إنّ اللقاء بين الذات والوجود جعلني أفتتح باستمرار على ما هو جديد من مظاهر الوجود وعلى الأحداث باحثاً عن معانيها [...] لا يوجد ما يستطيع حدّ إرادتي عن نور الحقيقة [...] ما دام الوجود حيلة اللقاء بين المعطى والذات [...] ينتهي إلى الإعجاب

(٣) أنطون حميد موراني، «تأمّلات في مساري الفلسفي على طريق الحقيقة والروح»، في: بسكال لحدو، مشرف، أنطون حميد موراني:

علم كنيسة الرجا، سلسلة «اسم علم»، ٤ (بعبد: منشورات الجامعة الأنطونية، ٢٠١١)، ص ٢٥٣ - ٢٥٥.

حتى تكون الذات بلغت حدود العمق. إنَّ طريق الإعجاب جعلتني أتيّن أنَّ الأشياء تصبح أسئلة تنقلني من هذا الوجود إلى الآخر [...]. هنا لا بدّ من الصبر والرجاء معاً [...]. هذه الحركة المتنقلة بين الصبر والرجاء تكونُ تاريخية اختبارنا. والتاريخية تعني أنَّ اختباراتنا تلتقي في صيرورة الحقيقة نحو العمق الأكثر نوراً [...]. والصيرورة لا تعني محو الشيء أو اختفائه في نهر الوجود، بل هي في المجال الأنطولوجي تحوّل الشيء شيئاً آخر من دون أن يبطّل أن يكون ذاته. وقد ظهرت الصيرورة بمعناها الفعلي مع هيغل حين صارت تعني تحوّل الثقافات وبالتالي تحوّل الروح الذي تستند إليه الثقافات [...] الحاسم في الصيرورة هو أنها لا تترك شيئاً خارجها لأنها تتصل بالروح المتحقق في التاريخ [...]. فالصيرورة بهذا المعنى تخضع لمنطق الجمع الذي يرفض أن تبقى الكثرة كثرة وأن تبقى الثقافات ثقافات مبعثرة خارج تيار الروح»^(٤).

يمكن اختصار هذا الفهم للحقيقة بالقول إنَّ الحقيقة لدى موراني هي بلوغ الأعماق وظهور هذا الأعماق في إطار الصيرورة التاريخية. وهذه العملية تعني أنَّ الحقيقة هي قوة جمع (أي فهم) وقوة تحريك، أي إنها تتصل بالروح. ومن المعلوم أنَّ الروح، عند هيغل، هو الأعماق الذي يتجلّى في التاريخ وخصوصاً في الثقافة باعتبارها Bildung، أي تكوين. هكذا ختم موراني مقدّمة كتابه عن أفلاطون بموضوع الحقيقة كحركة ذاتية نحو الأعماق نصل إليه من مصادر مختلفة لا يدّعي واحد منها أنه يستطيع أن يستغني عن الآخر^(٥)، بالدعوة التي يطلقها أفلاطون الذي «يجمع بين الحوار والحقيقة بحيث تفتح النفس تدريجياً إلى ترابط الحقيقة، والحقيقة كلّ يدعونا إلى جمع الأجزاء وربط كلّ ذلك بالحركة الإنسانية الداخلية»^(٦). وفي كتابه في هويّة لبنان التاريخية، ينصبّ اهتمامه في موضوع الحقيقة على خلق القلق المعرفي وترسّخ الحقيقة في تكوين ثقافي. ففي مقال بعنوان: «آراء أوليّة حول تدريس الفلسفة في لبنان»، يسطر موراني تصوّره لمسألة القلق المعرفي الذي يقود إليه الهمّ الفلسفي على الشكل التالي: «إنَّ الفلسفة لا تُعرض كمعلومات مفترقة، بل من خلال صيرورتها. إنه من الضروري أن تتجاوز مستوى الاعتباري الذي يرمي إلى خلق الحماس في الفكر، إلى مستوى العلمي البارد والصارم. إنَّ الفلسفة لا تقبل النقد والشكّ كمهمّة نهائية، بل إنّ عليها أن تبرز ذاتها في إطار المفهوم أو المعقوليّة الخاضعين لحكم الصيرورة في مواجهتهما لواقعنا ولتاريخنا»^(٧). ويتعيّن على هذا الهمّ الفلسفي أن يصبّ إذاً في عمليّة بناء رصينة تقوم بها الفلسفة، يحدّدها موراني كالتالي: «أولاً [...] الفلسفة واحدة من مظاهر ثقافة شعب ما، لا بل هي الفهم الذاتي الأشمل والأعماق لهوية هذه الثقافة، وثانياً [...] نستطيع أن نبداً الفلسفة من حيث انتهت إليه

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٦٠ - ٣٦٥.

(٥) «لا بدّ للحقيقة أن تلتقي ذاتها، سواء أ جاءت من هذا المصدر أم من ذاك». انظر: أنطون حميد موراني، الإنسان وفعل الروح (بيروت:

منشورات دار المشرق، ١٩٨٦)، ص ٧.

(٦) أنطون حميد موراني، مدخل إلى فلسفة أفلاطون (بيروت: منشورات دار النضال، ١٩٩٧)، ص ٩.

(٧) أنطون حميد موراني، في هويّة لبنان التاريخية (بيروت: دار النهار، ١٩٩٤)، ص ٣٠٠.

في ثقافات أخرى. فلنا طريقنا الثقافية، ولنا هويتنا، فبموجبهما وانطلاقاً منهما بُني فلسفتنا وتصل بتاريخ الفلسفة»^(٨).

هذا يعني أنّ قضية الحقيقة لا تنفصل عن قضية الهوية والثقافة. ولا بدّ من أن تُكسب تلك الحقيقة عن طريق الهمّ المعرفي، للفوز بذات تتصل بالأعمق، فتحرّر من أسر العلاقة المباشرة أو المنفعلة على قاعدة ما أسماه موراني تحويل الفلسفة إلى مجرد النقد والشك. فتصير الفلسفة بالتالي مجرد هواية فكرية لا تسعى فكري رصين. إذ أنّ الفلسفة تقود إلى القلق المعرفي لأنها تتصل بالسؤال الجوهرى عن الأعمق في وجودنا. والأعمق ينتهي في تكوين هوية شعب، بتجليه في ثقافة هذا الشعب. فالقلق المعرفي مسألة ثقافية بامتياز ولها نتائجها في الواقع. من هنا لا تُعتبر الفلسفة عند موراني نزهة مفاهيم أو مجرد ادعاء معرفي. ذلك ما قاده إلى تحديد القلق المعرفي على أنه «همّ الحقيقة»: «إنّ صحّ ما قاله هيغل على أنّ الحاجة إلى الفلسفة تنشأ عن انقسام بين الوجدان والمجتمع نظراً لبعثرة المعاني والقيم، ولو نظرنا إلى واقعنا نظرة سريعة، لوجدنا أنّ المجتمع اللبناني، نظراً لتركيبه المعروف ولتوالي الأزمات عليه، انتهى إلى واقع أصبحت فيه كلّ أشيائه في غير مكانها، فلا الدين ولا الدولة في مكانها، ولا الأحزاب في مكانها، ولا الأفراد طبعاً. ولما خضعت المفاهيم المتداولة إلى فكر صارم يجعلها هي أيضاً في مكانها وفي حقيقتها. فهناك في مجتمعنا ظاهرة للتزوير شاملة [...]، إنّ المجتمع اللبناني، رغم كل أزماته، لا يزال بعيداً من «همّ الحقيقة»، وهذا الهمّ هو مهمة أوليّة للفلسفة»^(٩). إلى ذلك، يرى موراني ضرورة الوصول إلى تحقيق فلسفي لبناني، بالمعنى الهيجلي الذي رسم أنّ التحقيق الفلسفي هو «ثقافة، وهو يعني بها أن هناك طرقاً يجب أن يمرّ بها الفرد ليتخلّى عن معطياته المباشرة وعن وجدانه العادي [...]». هذا يقودني إلى القول أن «همّ الحقيقة» هو آخر الهموم^(١٠)، وبذلك لا يقطعون صلتهم من نوعية مجتمعهم، حيث لا وزن كبير لمقتضيات الحقيقة، بل للظواهر والمظاهر، إن لم يكن لأشياء أخرى»^(١١).

فالسعي إلى الحقيقة في مسعى موراني الفلسفي يفضي إذّاً إلى العلاقة بين الحقيقة والثقافة بالمعنى الهيجلي للكلمة، إذّاً كتكوين ذاتي، وبالتالي كترسيم لثقافة شعب تتصل بما هو أعمق أي الروح، بما أنّ موراني حدّد علاقته بالحقيقة على أنّها تنطلق من أرض الواقع مستنداً إلى مقولة هيغل الشهيرة: «أجعل من قراءة الجريدة صلاة الصباح». وهي جملة لا تختلف من حيث مضمونها عن جملة أخرى لهيغل من كتابه أسس فلسفة الحق، أوردتها موراني في مدخل كتابه الوجدان التاريخي المارونيّ مضيفاً إليها شرحاً خاصاً: «مهمّة الفلسفة هي في إدراك ما هو. أمّا في ما يتعلق بالفرد، فإنّ كل واحد هو على كل حال ابن زمنه، والفلسفة هي هكذا زمنها مضبوط في أفكار. فمهمّة الفلسفة هي أن تقول ما هو، أي أن تحدّد المعنى في رماديّ الواقع [...]». وإذا ما نظرنا إلى زمننا، وجدنا

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(١٠) يقصد موراني بذلك طلاب الفلسفة، ولكن يجوز قول ذلك في قسم كبير من اللبنانيين.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

أنّ البحث عن المعنى فيه قد يستدعي العودة إلى كل ما يتضمّنه التراثان الإسلامي والمسيحي من غنى، لإعادة تفسيرهما انطلاقاً من هذا الزمن»^(١٢). يفرض الواقع إذاً معايينة الحقيقة في مجالات محدّدة، وهو قد اختار المجالات التي حدّدها هيغل لتجلّي الروح، أي السياسة والثقافة والدين، وهو تقسيم أتبعه موراني بشكل منهجيّ في مجمل مؤلفاته^(١٣).

ثانياً: السياسة

انصبّ تفكير حميد موراني في السياسة في القسم الأكبر منه على لبنان، وبالتحديد على الميثاق الوطني، مع العلم أنّ لديه محاولات في الفلسفة السياسية تنتظر جمعها وإصدارها، أهمّها بحث غير مكتمل مخصّص للديمقراطية وللديمقراطية في لبنان. لكن الميثاق ظلّ هو المسيطر في هذا المجال، وقد أحاطه بعناية خاصة منذ محاضراته الأولى في الندوة اللبنانية تحت عنوان «إنّ لم يولد لبنان من فوق». وأهمّ ما توصّل إليه في تحليله للميثاق، نوجزه كما يلي:

أولاً، بُني الميثاق على سلبين «لا للشرق ولا للغرب». وفهم موراني السلب لا كما فسّره جورج نقّاش أنّه نفيّ لا يحقّق أمة. فهو يأخذ على نقّاش استسلامه لقواعد اللغة، ممّا حجب عن نقّاش المعنى التاريخي للسلب. أمّا السلب في نظر موراني، في ضوء تحديد هيغل، فهو إطلاق الصيرورة التاريخية في اتجاه تحقق الهوية. ولبنان المنشأ على سلبين، هما في أساس صيرورته التاريخية التي ستحقّق هويته. ومن النتائج المهمة لهذه العلمية، الانتقال من مجال استلام الوجود كقدر تاريخي إلى مجال المهمة. ولبنان في نظر موراني أعطي للبنانيين «مهمة» عليهم إنجازها في الحقيقة، أي أنّه مهمّة عقلانيّة لم يفهمها اللبنانيون بشكل وافٍ ولم يسلكوا بما تقتضيه^(١٤). هذا التكوين جعل موراني يؤكد أنّ لبنان «اختيار تاريخي لا يتخذ معناه ممّا مضى، بل من المستقبل الذي يعد به»^(١٥).

ثانياً، السلب عند هيغل يؤدّي إلى تسهيل ما هو جامدٌ حتى يتيسّر للفكرة التحقق في نهار الواقع، أي تسهيل المعوّقات، داخليّة كانت، أي على مستوى الوجدان، أو خارجية، على مستوى المسرى التاريخي. إذاً ثمة عملية انتقال ممّا هو الواقع عليه أو يجب أن يكونه إلى ما يصير إليه. والسلب الذي يحرك صيرورة لبنان السياسي تاريخياً، يتجلّى في الأزمت التي يعتبرها موراني أزمت هوية. وبما أنّ الواقع هو مجال تحقّق الفكرة، فهو أيضاً مجال الفهم. وللإحاطة بعملية السلب في التاريخ

(١٢) أنطون حميد موراني، الوجدان التاريخي الماروني بين القديم والجديد: محاولات تفسيرية (بيروت: دار النهار، ١٩٨١)، ص ٩ - ١٠.

(١٣) «الدين والسياسة والثقافة مقولات ثلاث أساسية في تاريخ كلّ شعب»، في: موراني، في هوية لبنان الثقافية، ص ٢٢١.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٧ - ٩ و٢٢. أنطون حميد موراني، الإرشاد الرسوليّ رجاءٌ جديد للبنان: في أبعاده اللاهوتية والروحانية

والأنثروبولوجية (بيروت: منشورات دار المشرق، ٢٠٠٠)، ص ٢٤١.

(١٥) أنطون حميد موراني، روحانية القديسين الموارنة، سلسلة «الكنائس المسيحية الشرقية»؛ رقم ٦ (جونية، لبنان: منشورات المكتبة

البولسية، ٢٠١٠)، ص ٢٠٥.

اللبناني، يلجأ موراني إلى تاريخين حاسمين في الهوية السياسية اللبنانية، ميثاق ١٩٤٣ الذي اختُصر بعبارة «لا للشرق ولا للغرب»، والعبارة التي أتت نتيجة ثورة ١٩٥٨ «لا غالب ولا مغلوب» التي يعتبرها موراني ميثاقاً جديداً يفسّر الميثاق الأول وينقل لبنان بالتالي من مرحلة إلى أخرى. ففي حين أنّ سلبَي ١٩٤٣ كانا خارجيين وضعاً كلّ جماعة في مراقبة الأخرى، أي الواحدة تحدّ من حرية الأخرى، فإنّ سلبَي ١٩٥٨ هما داخليان، بمعنى أنّ كل جماعة أصبحت مجبرة على أن تنظر إلى الأخرى وتعترف بها. يضع موراني هذا الانتقال في خانة التحقق التاريخي لهوية لبنان عبر الأزمات. ويقول في كتابه الوجدان التاريخي الماروني: «إنّ لآي الميثاق هما من الشروط الضرورية لولادة الاختبار التاريخي المشترك، ولكن غير الكافية [...]». إنّ الميثاق يُحدّد إذن شرط ولادة الاختبار التاريخي اللبناني بنوع من فكّ الارتباط الخارجي، ويترك للزمن أن يُحقّق المشاركة. وتعرّست الأمور بشكل معروف من الجميع [...] فجاء الميثاق الثاني «لا غالب ولا مغلوب»، ليُعلم الجميع أنّ المشاركة التاريخية لا تمرّ بسيطرة فئةٍ على أخرى»^(١٦).

ثالثاً، هذا الانتقال يفترض بحسب موراني أن يعي اللبنانيون أنّ لبنان «تسلّمناه مهمّةً مشتركة». نقطة الانطلاق في هذه المهمة هي أنّ لبنان «عقدهُ تأويلية» أو «مهمّةُ تفسير» تجعل من كلّ فريق سؤالاً مطروحاً على الآخر، أي إنّ وجدان كلّ جماعة عليه أن يتّسع ليشمل الوجدان الآخر. فيتحمّس هذا الوجدان ويعيه في الوقت معاً أنّه مُجبر على الانفتاح على الشمولية الإنسانية. فينتج من ذلك تمازج آفاق يُحقّق لبنان في قعر الوجدانات. فتنتطلق عندها المؤسسات على أساس هذا الوجدان الجامع. من هنا نجده يُطلق هذا التأكيد: «لبنان ولد سؤالاً ومهمّة، وسيبقى كذلك. لذلك سلبيات تاريخنا المشترك يجب أن تقاس بحجم قدرنا المشترك. لبنان مهمة تكاد تكون مطلقة، ولذلك احتاج إلى الموت ليختبر صدق دعوته، والروح وحده، كما يقول هيغل، هو القادر على العودة من الموت إلى الحياة، والروح قادر على أن يبقى إزاء الموت الذي يحلّ به. وهذا يعني أننا مدعوون، إن تعبنا من الموت، إلى أن نفتح للتاريخ اعتماداً مفتوحاً. والتاريخ يفرض بين ما يفرضه، الصبر عليه وفيه. إنّنا لا نستطيع أن نكون خارجاً عن زمننا أو فوقه، بل تفرض علينا الواقعية أن نفكّر واقعنا الحاضر بكل كثافته الماضية ونلتمس وراء الظواهر المكسرة والجامدة المعاني المترابطة والمتحرّكة في العمق. وهذا ما يعنيه هذا القول المأثور لهيغل: «لن تكون أفضل من زمنك، لكن كُن زمنك على أفضل شكل»^(١٧).

رابعاً، معنى ذلك أنّ لبنان بلدٌ محكومٌ بالرجاء والرجاء محرّك لتاريخه. والرجاء ينقل من الشتات إلى الوحدة من دون تحول الوحدة وحدةً خارجية، بل عملية استدخال لما يأتي من فعل الروح^(١٨). ذلك ما جعل موراني ينظر إلى وحدة لبنان كوحدة وظيفية تكون الجماعات المكوّنة للبنان أدواتها

(١٦) موراني، الوجدان التاريخي الماروني بين القديم والجديد: محاولات تفسيرية، ص ٤٦.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٩ - ٥٠.

(١٨) انظر: أنطون حميد موراني، على مشارف الملكوت (بيروت: [د. ن.]، ٢٠٠٧)، ص ٥٥ - ٦٥.

الفاعلة فيها. والأدوات هنا هي بالمعنى الهيجلي، أي ضرورةٌ لتحقيق الروح. فلا يصير لبنان من دون الوظيفة التي تقوم بها كلُّ طائفة. ذلك ما يُشكّل الأفقَ التاريخي الأكبر في نظره. وهو ما دفع موراني إلى وضع كتاب في الطائفية نُشر بعد رحيله تحت عنوان: من الطائفية إلى كل لبنان. وكان العنوان الأساسي للكتاب: عبر (durch) الطائفية إلى كل لبنان. والحرف «عبر» يستعمله بحسب معناه الألماني، أي باعتباره «عملية داخلية لا تخلو من الحركة»^(١٩).

خامساً، غير أنّ الوحدة الوظيفية ليست مجردّ توظيف عابر للطوائف. إنّها في نظره فعل اعتراف بالتعددية اللبنانية كأساس حضاري لا علامة بعثرة وتناقض. فالتعددية في نظره «تعني عدم قيام رؤيا وحدوية ومغلقة بالنسبة للمجتمع. وهي من هذا القبيل تميّز لبنان بالنسبة إلى محيطه العربي. وهي أيضاً قيمة يجب ترسيخها في كلّ قطاعات حياة مجتمعنا، بدءاً من السياسة مروراً بالثقافة والاجتماع حتى الإنسان. وهي بالتالي حظٌّ ومهمة، دورها أن تمكّن المواطنين من العيش معاً في جو من الحرّية والسلام، لأنها من جهة مخرج أساسي بالنسبة للصراعات التي تهدم المجتمع، كما أنّها تعني احتراماً لكرامة الشخص الانساني. هذا وإنّنا لا نزال بعيدين عن السلوك التعدديّ، الذي يعني الالتزام بعدم فرض الرؤيا الخاصة على الغير. وتدعو إلى التحاجج الفكريّ الهادئ القائم على مسلكية الحوار، حيث للحجة أن تفرض ذاتها، بدلاً من القناعات الذاتية المسبقة أو المواقف»^(٢٠). والتعددية التي تفتح طريق الحوار، ليست مسألة نظرية عند موراني، وإن كان قد حدّدها على هذا النحو في النص السابق. إنها قضية واقعية بامتياز تنطلق من وجود تواريخ مختلفة في لبنان، «غناها أن تحسن الحوار وتقبل سنّة الزمن المتقطّع. فهناك زمن تاريخي خاص بكل فئة يجعل مقام وجودنا التاريخي خارجاً عن حدود الاقتصاد والاجتماع السياسي، دون أن نعني بذلك أنّ الاقتصاد والاجتماع السياسي غير ذي شأن في حياتنا»^(٢١).

خلاصة تفكيره في هذا المجال أنّ لبنان يحتاج إلى بلوغ مرحلة تمازج الآفاق، بشرط ألا يكون التمازج تمازجاً اصطناعياً أو جمالياً، بل في فتح اعتمادٍ للتاريخ يبدأ بالصبر على ما أسماه إكمال «كلّ وجدان دورته التاريخية الجديدة»^(٢٢)، المؤدية إلى قبول لبنان «كعطية المسلم للمسيحي، وعطية المسيحي للمسلم»، لا إلى «إهمال الشعور الطائفي». ومن الحكمة توظيفه بشكل منتج، فيطمئن إلى ذاته ويتجاوز التناحر مع الوجدانات الأخرى، ومن ثمّ إلى الانخراط في الكلّ الذي تمثّله الدولة^(٢٣). لكنّ تحليله للميثاق الوطني لا يكتمل من دون الإشارة إلى قدرة النقد الذي يحتويه الميثاق للهيكليات وللبنى، إذ في اعتقاد موراني أنّ الميثاق، إذا فهم فهماً عميقاً، نجده مطلقاً لعملية نقد شاملة بالمعنى الكنتطي للكلمة، أي وضع الحدود والبعث على التفكير، بالانتقال إلى مرحلة

(١٩) أنطون حميد موراني، من الطائفية إلى كل لبنان (جونية لبنان: منشورات المكتبة البولسية، ٢٠١٢)، ص ٧.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٣٤، وموراني، في هوية لبنان التاريخية، ص ٨٣.

(٢١) أنطون حميد موراني، كتاب الرجاء (بيروت: دار المشرق، ١٩٩٠)، ص ١٠ - ١١.

(٢٢) موراني، في هوية لبنان التاريخية، ص ٤٢.

(٢٣) موراني، الوجدان التاريخي الماروني بين القديم والجديد: محاولات تفسيرية، ص ٥٠.

العقلنة لتاريخ لبنان وللممارسة السياسية. في كتابيه في هوية لبنان التاريخية، والإرشاد الرسولي رجاء جديد للبنان في أبعاده اللاهوتية والروحية والأنثروبولوجية، كرس حيزاً واسعاً لهذه المسألة. من أبرز أفكاره في هذا المجال اعتباره البنى والهيكلية السياسية رهينة الماضي. ذلك أن لبنان تحرر دستورياً، لكنه لم يتحرر تاريخياً. والسلوك السياسي اللصيق بهذا الماضي لم يبلغ مرحلة «نماذج السلوك» (Leitbild). وهي عبارة استقى معناها من التجربة الألمانية ومن تأثره بكتاب هنري برغسون مصدراً الأخلاق والدين الذي يتكلم فيه برغسون على الأبطال والقديسين الذين ينقلون المجتمعات، بقدرة نداءاتهم وعدواهم، من المجتمعات المغلقة إلى المجتمعات المنفتحة على الإنسانية^(٢٤).

ونقد الهيكلية يعيدنا إلى قضية أساسية لديه، وهي الحرية التي يقتضي فهمها المسرى السياسي. ذلك أن السياسة هي المجال الذي تتجلى فيه الحرية، وخصوصاً في دولة، باعتبارها تجلي الحرية في التاريخ. ونعرف أن قضية الحرية لدى هيغل على اتصال وثيق بالمؤسسة. وهو موقف يتبناه لفيناس أيضاً في كتابه الكلية واللامتناهي عندما يقول: «تستطيع الحرية أن تدخل مجال الواقع بفضل المؤسسات فقط. فالحرية التي تُحفر على ألواح الحجر التي تخط عليها القوانين، وأيضاً عندما تنقش وتنزل، تفوز ساعتئذ بوجود مؤسساتي. والحرية تقوم على نص مكتوب، ولو أمكن نسخه، فهو يدوم. وفي النص المكتوب يتوافر لحرية الإنسان، خارج الإنسان، مقام يحافظ عليها»^(٢٥). يكتب موراني في هذا المجال: «إن الإنسان قد يكون ذنباً للإنسان، غير أن ذلك هو جانب الشر والانحراف في الحرية، وليس جوهرها. فهي في الأساس مسئولية عن الذات في المجتمع والتاريخ، أي إنها لا تكون حرية إلا بقدر ما تتحرر من حدودها للبناء المشترك. وهذا البناء المشترك هو، في شكله المنظم، الدولة. فلا يكفي، متى تقوم الدولة، أن يحترم الجميع شريعة «لا تقتل»!، بل أن يرتقي الإنسان من معاداة الإنسان الآخر إلى مستوى التعاقد معه [...]». فلن يكون بعد ذلك ضبط الحريات فحسب، بل تنظيمها وتجهيز كل الشروط الضرورية لرفعها إلى مستوى العقد الاجتماعي، أي الشمولية والمعقولة السياسية^(٢٦). ويوضح في مقام آخر: «المؤسسات لا تزول، وزوالها يعني ضرورة زوال الإنسان. وقدرتها على البقاء مرتبطة بمدى اقترابها من «الطبيعة» أو «ابتعادها» عنها، أو، إذا شئنا، بمدى ما تفرض على أعضائها سلوكاً متوازناً، ثابتاً ومتشابهاً أو لا تستطيع. من هذا القبيل يمكننا أن نتكلم عن مؤسسات أولية (العائلة) وثانوية (الطائفة) وثالثية (الدولة)»^(٢٧).

(٢٤) موراني: في هوية لبنان التاريخية، ص ١٨ - ٢٠، والإرشاد الرسولي رجاء جديد للبنان: في أبعاده اللاهوتية والروحية والأنثروبولوجية، ص ١٨٦، ٢٤٠.

(٢٥) Emmanuel Lévinas, Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität (München: Verlag Karl Alber, 1987), pp. 353-354.

(٢٦) موراني: في هوية لبنان التاريخية، ص ٥٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٧٩.

ثالثاً: الثقافة

استند موراني إلى الثقافة ليتناول بها مسألة الجماعة ومسرى تكونها في لبنان على وجه الخصوص، وفي العالم العربي على وجه العموم. وفي يقينه أن مقارنة الجماعة من منظور الثقافة أضمن سيلاً من مقارنته من المنظور الديني المذهبي. وهو قد عالج قضية الثقافة في عنوانين كبيرين: المؤلفات الفلسفية والمؤلفات المارونية^(٢٨). ووضع المؤلفات المارونية في خانة الثقافة، منطلقاً من الثقافة بالمعنى الهيجلي (Bildung)، أي بلوغ الوجدان مرحلة الكشف عن ذاته في شكل عالم، وهو ما يساعد الوجدان الذاتي على إبراز ذاته من خلال هذا الشكل للواقع والاتحاد به. بذلك تحقق الهوية ما هي عليه في شكل عالم تعيش فيه. هذا الفهم للثقافة يأتي متحداً بالسياسة، إذ «لا سبيل لفصل السياسة عن الثقافة. لا بل إن الثقافة من جانب معناها الشامل كروح يجمع بين العادات واللغة والقيم والنظرة إلى الذات وإلى الماضي والمستقبل وكنوعية في السلوك تجاه الذات والآخرين. إن الثقافة بهذا المعنى التاريخي الشامل تتضمن السياسة كواحد من مظاهرها. وهي بالتالي ذات دور فعال في اختيار النهج السياسي. والسياسة والدولة ليستا دون تأثير في الثقافة، لأن الاختيار السياسي يعني الإنسان في مصيره الكلي [...]». فالدولة هي دولة هذا الإنسان ذي الثقافة المعينة، والثقافة تجعل هذا الشكل أو ذاك من الدولة ممكناً^(٢٩).

وفي اعتقاده أن الهوية المارونية بلغت هذه المرحلة، بما أن الموارنة يمتلكون وجداناً يعني أن له هوية ثقافية تتحدد بوجدان الأمانة. وهذا الوجدان كشف ذاته في شكل عالم في الأمانة للقدّيس مارون وللإيمان الكاثوليكي ولجبل لبنان بما يعنيه هذا الجبل لهم وللآخرين. «إن الوجدان الماروني هو وجدان ديني، يتمحور حول الإيمان الكاثوليكي، وقد اتخذ هذا الإيمان شكلاً تاريخياً، حضارياً يقوم على الأمانة لمارون والأمانة للكنيسة الرومانية [...]». وهذا الرسوخ الذاتي يبدو مرتبطاً باستقلال لبنان ضمن حدوده وليس بهوية الحكم». واستناداً إلى تحليل البطيريك أسطفان الدويهي للهوية المارونية، يضيف أن «الوجدان الماروني [...] انفتح على الغرب، وهذا ما فتح أمامه إمكانية النمو والمستقبل [...]». ولم يفتح على العالم العربي الإسلامي، لأنه وجد فيه العالم الآخر، الذي يخرج من ذاته ومن حدودها. هذه الأمانة الحادة للذات هي ما تميز الوجدان الماروني وتجعله غريباً بالنسبة للآخرين^(٣٠). يبدو واضحاً مما ورد سابقاً، وقد كُتب في زمن الحرب سنة ١٩٨١، أن هدف موراني في ذلك الزمن كان التركيز على تحديد الذات، وخصوصاً إزاء الآخر. لكن اللافت في النص أنه يبيّن موقفه من الآخر على أساس تحدي الآخر لهذا الوجدان، لا على موقف نهائي للوجدان تجاه هذا الآخر وبالتالي تجاه المحيط، لأنه كان يذكر باستمرار بأن سليم اللوزي المسلم

(٢٨) تجدر الإشارة إلى أن قسماً من كتابات موراني ما زالت مخطوطة ومحفوظة في مكتبته. ولا بد من إخراجها وإعدادها للنشر حتى

لا يطوئها النسيان.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٨٤ - ٨٥.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٢.

كان يقول دائماً: «لا تخاطبوا الموارنة إلا بلغة الرسالة». وحاول في الكتاب ذاته أن يظهر هذا الموضوع من خلال ارتباط الموارنة بالآخرين عبر الميثاق الوطني. على رغم ذلك، ظل هذا الرباط، في كتابه، من ضمن الجغرافيا اللبنانية أو المارونية ومن ضمن حدودها. سيتكثف موضوع الرسالة لديه في السنوات الأخيرة من حياته نتيجة تحوّلين كبيرين: الأول، الانتشار الماروني وعودة نهائية إلى الأصل الماروني في أرض سورية بعد خروج الجيش السوري من لبنان، فلم تعد سورية تأخذ المعنى الذي أخذته في كتاب الوجدان الماروني أنّها «أرض تهديد الذاتية»، لينفتح أفق معنى يراد باتصالها بجبل لبنان بخطط من نور كما قال يوماً. والسبب الثاني عائد إلى اتّخاذ العروبة، عروبة لبنان، ودور الموارنة فيها بُعداً جديداً انطلاقاً من معنى التجربة اللبنانية.

هذان التحوّلان نجدهما في الكتاب الذي طُبِع بعد وفاته تحت عنوان الهوية المارونية في مجاليها اللبناني والعربي، إذ يكتب في شأنهما في التمهيد لهذا الكتاب: «لقد وضعت محاولاتي الأولى (الوجدان التاريخي الماروني) سنة ١٩٨١، وكانت في عمقها مسعى للإجابة على المقاومة المارونية وأبعادها. أما النص الحالي، فقد وضعته حوالي سنة ١٩٨٥ باللغة الفرنسية، ولم أكن مرتاحاً إليه، ولذلك سجّلت قبل البدء به: «تحت علامة البحث» [...] ووضعت جانباً، لأنّ مفهوم الهوية لم يكن واضحاً وكاملاً في ذهني [...] لا أخفي أنني صرت أشعر بذاتي سجيناً ضمن حدود هذه الهوية [...] ففي عمق سجلي في هويتي، كانت هذه الهوية في ذاتها موضوع سؤال وجودي جذري: هل تسير هذه الهوية إلى الضياع؟ وهل هناك أي أمل بانتفاضها نحو سلوك مجدّد؟ والآن بعد هذه المدّة، انتهيت إلى هذا الاقتناع الأليم: هناك شيء مات من هذه الهوية [...] وهناك بداية ليقين بخطوط سلوك تاريخي جديد [...] هناك جديد جذري في علاقة «الهوية المارونية» بمجاليها اللبناني والعربي. وليست هذه العلاقة شيئاً خارجياً مضافاً، بل هي جدليّة تحرّك الهوية في العمق، كما نعرف منذ أفلاطون، عن جدليّة «الذات والآخر»، بحيث لم يعد طرفا الجدليّة خارجيين الواحد إزاء الآخر، بل مقومين ذاتيين للشيء الواحد. هذا الانقلاب الجذري في الهوية المارونية له جانبان، واحد نظري وآخر عملي، والجانبان متلازمان في كلّ ما هو تاريخي. ولنا ثقة قويّة بكلام يوحنا بولس الثاني [...] لبنان أكثر من بلد، إنه رسالة»^(٣١).

أمّا العروبة، فتنضمّ عند موراني إلى سياق طرح موضوع الثقافة. وصار واضحاً أنّه لا يعالجها إلا انطلاقاً من التجربة اللبنانية والدعوة المارونية بالبعد الثاني للهوية المارونية أي الرسالة. ذلك ما يفسّر احتلال العروبة القسم الأكبر من الكتاب المذكور آنفاً عن الهوية المارونية في مجاليها اللبناني والعربي. موقفه من العروبة يشرحه في الكتاب على الشكل التالي:

(٣١) أنطون حميد موراني، الهوية المارونية في مجاليها اللبناني والعربي (جونية، لبنان: منشورات المكتبة البولسية، ٢٠١٢)، ص ٩ - ١١.

أولاً، يقول: «رضيتُ بعروبة لبنان واخترتها سنة ١٩٧٠ من خلال ما وجدته عند العلماء العرب من حسن علمي تحمّست له»^(٣٢).

ثانياً، يضيف: «الجدل بين المسلمين والمسيحيين حول «عروبة لبنان» هو في عمقه جدل حول الهوية [...] هذا الاختلاف أو التضاد كان يفرض على الموازنة، لو أرادوا أن يكونوا طليعيين، تساؤلاً صادقاً وعميقاً عن سبب هذا الاختلاف [...] ثمة خطوة هامة هي الرضى «بالعروبة» [...] ومنذ ذلك الحين تحوّلت مارونيتي في أحد وجوهها، وهو هنا الوجه السياسي، إلى مشروع من مشاريع لبنان والعالم العربي، مع الوعي الحاد بكل ما تلزمني به هذه العروبة وتحديدها تحديداً لم يفهمه العرب الآخرون، إذ قلت: إنهم يريدوننا أتباعاً، ونحن نفهم تاريخنا كرسالة»^(٣٣).

ثالثاً، يتّضح مما تقدّم أنه خطأ خطوة نحو العروبة بارتضاؤها. يبقى السؤال عن الأساس الذي يقوم عليه هذا الرضى. أولاً، بقبول العروبة كواقع، وثانياً بتحديد مفهوم العروبة وعروبة لبنان على وجه الخصوص. مسألة الواقع باتت واضحة لديه، أمّا مفهوم العروبة، فيحدّده انطلاقاً من أشكال تحديد المفهوم. هناك «المفهوم بالمشاركة» (Concept Analogique)، أو «المفهوم باختلاف المعاني» (Concept Équivoque)، أو «المفهوم بالمعنى الأحادي» (Univoque). وهناك شكل آخر هو «المفهوم بالمعنى الوظيفي» (Fonctionnel). والعروبة في نظر موراني لجهة الرضى الاختياري بها، تقع في خانة الوظيفي. طبعاً ليس المجال هنا للتوسّع في شروط التخلي عن المفاهيم الأخرى التي يفصلها في النص بتحديد العروبة في ضوئها. تحصل العروبة على خصوصيتها الوظيفية من التباين في تحديد الدول العربيّة لعروبة كلّ منها، وذلك انطلاقاً من تصور كلّ منها لدورها في العروبة. سورية، مثلاً، تعلن «أنها قلب العروبة النابض». لبنان لا يمكنه أن يدّعي ذلك. لكنّه يستطيع بحكم خصوصيته أن يؤكّد في ضوء هذا التباين أنّ له عروبة خاصة به، ولهذه العروبة وظيفة محدّدة في قلب العروبوات الأخرى^(٣٤).

رابعاً، عروبة لبنان هي عروبة الوحدة في التعدّد، ووظيفتها لجهة التعدّد أن تكون عروبة ديناميكية «تجمع بين الاختلاف والتكامل». إذاً وظيفتها نقدية بحسب معنى النقد عند كانط، أي وضع الحدّ الذي يجمع الكثرة في وحدة المفهوم والذي يحثّ على التفكير. «خلاصة القول [...] نستطيع أن نقرن الوظيفيّة بالنقدية، ونحدّد عروبة لبنان على أنّها عروبة نقدية بين الدول العربية»^(٣٥). «وكلمة نقد، لا تعني انتقاداً للأنظمة العربية أو ما يردنا منها من مفاهيم، بل مهمّة التمييز بين المفاهيم ورسم حدودها وتحديد مجال عملها»^(٣٦). ويضيف في مجال آخر لإيضاح أشمل: «إنّ حدود لبنان هي

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٨٨ - ٩٠.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٩١ - ٩٣.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٩٦. انظر أيضاً: موراني، في هوية لبنان التاريخية، ص ١٢٨.

(٣٦) أنطون حميد موراني، ملكوت الله في ما بينكم (بيروت: [د. ن.]، ٢٠٠٧)، ص ٧١.

تعدّيته الآتية من الماضي وعروبته السائرة نحو المستقبل، في وحدة حاضر تاريخي يعطي التعددية والعروبة معاً معنى لبنانياً مميزاً»^(٣٧).

خلاصة القول أنّ العروبة، كما حدّدها موراني، ترسم الأفق الثقافي اللبناني. فثقافة لبنان ثقافة تعددية تُظهر شكل العالم الذي يعيش فيه اللبنانيون والذي يحتاج إلى أن يحدّده في ضوء التجربة التاريخية اللبنانية. وللدفاع عن الثقافة اللبنانية في تعدديتها، كرّس موراني كتيباً بمناسبة انعقاد القمة الفرنكوفونية في لبنان شرح فيه أبعاد موقفه من المسألة^(٣٨).

رابعاً: الدين

يبقى الدين، وهو اختبار الروح في أرض الواقع، في ضوء ما قاله هيغل عن أنّ الدين هو بلوغ مرحلة العلاقة المباشرة مع المطلق في نهار الواقع. ولعلّ أوّل ما يناقض هذا المفهوم للدين في لبنان هو الطائفية التي ترخي الستار على الدين بمعناه الأصيل لتحوّله مجرد انتماء سوسيولوجي. ذلك ما يعيق التجربة اللبنانية، إذ بدل أن يكون الدين علامة التماس للمطلق أي للحقيقة، ويساعد بالتالي على تحرير الإنسان من ربكة جمود الواقع، إذا به يدفع الإنسان للعودة إلى مراحل التخلّف. فالدين إذاً بدل أن يكون، كما رأى هيغل، الدرجة ما قبل الأخيرة لبلوغ المعرفة المطلقة، أي «الروح الذي يعي ذاته كروح، لكنّه ليس المعرفة المطلقة»^(٣٩)، أي كقدرة تحريك، إذا به قوة تجميد وتخلّف. يقول في كتابه في هوية لبنان التاريخية: «إنّ الانتماء السوسيولوجي إلى الكنيسة يجعل من هذه الكنيسة جماعة تدافع فقط عن مصالح أعضائها، ويقوم تماسكها داخلياً على علاقة أقرب إلى العصبية، وخارجياً على المحافظة على ذاتها في مواجهة الجماعات الأخرى. إنّ الأفراد خاضعون لقوانين الجماعة وشروطها، بحيث إنّ الحقيقة النقدية والحريّة الشخصية تشكّلان التهديد الأكثر خطورة، لأنّ القانون الأساسي هو قانون التوالد»^(٤٠). ويحتاج الخروج من هذه العقبة التي صارت داخلية في الدين، إلى أن «يحرّر العقل الأديان ويظهرها من روابطها السياسية والاجتماعية والطبقية. وهكذا يعيد إليها صفاءها السماوي وفاعليتها في النفوس»^(٤١). ذلك أنّ «الهيكليات

(٣٧) موراني، في هوية لبنان التاريخية، ص ١٣٣.

(٣٨) Antoine-Hamid Mourany, Culture libanaise et francophonie: A l'occasion de la XI^e assemblée de la francophonie à Beyrouth en octobre 2001 (Beyrouth: Dâr Al-Machreq, 2001) 39 p.

(٣٩) أنطون حميد موراني، فينومولوجيا الروح عند هيغل (جونية، لبنان: منشورات المكتبة البولسية، ٢٠٠٩)، ص ٩٦.
(٤٠) موراني، في هوية لبنان التاريخية، ص ١٤٤. يكتب في مكان آخر من الكتاب: «هل يهتدي الدين إلى هويته الحقيقية والكاملة، فلا يكتفي بالتبشير بالقيم المجردة، هذا إنّ لم يتحوّل هنا وهناك إلى «نصرة»؟ هل يجد السبيل إلى «مكانته» في التاريخ اللبناني، فيحرّكه من الداخل ومن داخل تفجيريه لذاته من ضيق الحدود المجتمعية التي لا تزال تكبله؟ هل يستطيع الدين عندنا، وهو مقولة المقولات حتى الآن، أن يتوب حقاً، أي أن يعود إلى أصله الإلهي، ليستطيع أن يكشف عن ذاته في تاريخنا قوّة خلاص وفضاء معنى، فيجدّد الطائفية لتصبح غنى تراث، ويشدّد الدولة لتصبح طاقة تجمع اللبنانيين، فلا تبقى همزة وصل؟» (ص ٩٦ - ٩٧).
(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٨.

الدينيّة لا تتحرّك بسهولة، لأنها تلتصق بالهيكل، فيضفي عليها شيئاً من أزليّة القدسيّات»^(٤٢). بذلك يستعيد الدين في نظره القدرة على فتح أفق الرجاء الذي يبقى المحرك الحتمي للتاريخ الديني والسياسي الممزّق، كما جاء في كتاب له بعنوان: ملحمة الله على أرضنا (لم ينشر)، يختصر فيه مهمّة الدين هذه على الشكل التالي: «وبالانتقال إلى المسؤول الديني، فإننا قد نتصوّر بداية أنّ مهمّته سهلة، وهي قد تصبح سهلة وربما ممّلة إذا لم يرد أن يفهمها. إنّه يستطيع أن يجلس على كرسيّه (ألم تعن ذلك عندما سمّينا مسكن المطران مثلاً كرسيّاً؟). لكنّ الكرسيّ هي مظهر خارجي، لأنّ صاحب هذه المسؤوليّة معنيّ بحياة الآخر الذاتية والمطلقة. وهنا تقوم عادةً حرّيّة أمام حرّيّة أخرى، لتقدّم الواحدة إلى الأخرى ما تعتقد أنّه الأهمّ لها، وهو الدخول في علاقتها مع ذاتها ومع الآخر ونهاية مع الله. وهذه بعض الأمثلة على صعوبة عملها، إذ نجد حرّيّة المسؤول في المجال الديني أنّه على الواحدة أن تقدّم للأخرى أجوبة عن مشاكلها العميقة. فكيف تبشّر الحرّيّة المسؤولة الحرّيّة الأخرى بالرجاء، وهي لم تختبر في حياتها إلّا الظلم والكذب واليأس أحياناً؟ وكيف تدعو هذه الحرّيّة الأخرى إلى السعادة، وهي لم تذوق طعمها؟ ونحن نعرف أنّ هناك بشراً لم يعرفوا من الحياة إلّا الاستغلال وامتهان كرامتهم أو غصّ النظر عنها عندما يكونون في حاجة ماسّة إلى كلمة مشجّعة؟ ألا يميل الكثيرون، حتى لدى من هم غير مدعّوين لذلك، إلى استخدام الآخرين كوسائل تسخّر لمصالحهم؟ وهل لدى كلّ المسؤولين في المجال الدينيّ الحسّ الروحيّ الذي يشعر أنّ لدى الآخر قلباً يتمنّى لو نفذ إليه قلبٌ آخر؟ وهل نكتفي بالتسلّح بالشطارة والمهارة للحياة، ولا نكون مستعدّين لسماع سؤال الآخر العميق لنا، إذا ما كانت الحياة جديرة بأن نحيّاها، قبل أن نُقبل على اكتساب الوسائل الخارجية كالمال مثلاً. أي هل تريد أن تكون إنسان الأشياء فقط؟ أتترك للمعنى مكاناً في وجدانك؟ وهذا النوع من الوجود هو من مستوى انفتاح القلب إلى ما لا نخاف منه أن يستخدمنا، لأنّه يريحنا عندما نلتقيه. وهو يعدنا بفرح كبير، لا بل يعدنا من قلب فرحه. إنّ الإنسان يريد الفرّج، وهذا حقّه على الحياة وحتى عليك، فلا تحرمه هذا الحقّ. وبالتالي، فهل يهتمّ مسؤولونا الدينيون بأن يبشّرونا بأنّ هذا الفرّج موجود ومعدّ لنا، أي بأن يحملوا إلينا البشري السارة بكلّ وعد بالخلاص والنجاح؟ الحياة قلبها أوسع. وهي تدعونا إلى أن نعد نفوسنا بحياة أفضل. أولسنا كلّنا في لبنان من المؤمنين بالله، الذي كلّّم فريقاً منّا، أو تجسّد بالنسبة إلى فريق آخر، ومات من أجل فدائه. إلّنا يكلمنا، وهذا ما أسمعته كلّ صباح عند الأذان. قاله ليس المطلق عندنا، بل هو الرحمن الرحيم الذي يكلمنا. وهو الإله الذي تجسّد ومات حبّاً بنا. إلّنا يتكلّم ويحب. يتكلّم إلّنا ويحبّنا كذلك بقلبه. أوليس في كلّ ذلك من دعوة إلى جعل وطننا المشترك مكاناً للتلاقي في المحبة وفي رجاء سعادة المستقبل؟». هذا الموقف يفسّر أبعاد نقد موراني للطائفية من جهة، ونقده للسلطة الكنسيّة من جهة أخرى.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٥٨.

في موضوع الطائفية، أنشأ كتاباً خاصاً للمسألة أشرنا إليه سابقاً، عنوانه في الأصل العبور من الطائفية إلى كل لبنان. وأعطاه مرةً عنواناً آخر هو عبر الطائفية إلى كل لبنان. وتغيّر العنوان أتي بسبب ما أشرنا إليه في خصوص حرف Durch في الألمانية الذي يفسّر موقفه من المسألة. وهو أنّ الطائفية لا يمكن تجاوزها إلا بالمرور فيها. موقفه هذا يرقى إلى أوّل مقال وضعه سنة ١٩٦١ بعنوان «إن لم يولد لبنان من فوق»، قال فيه: «هل يجب إلغاء الطائفية؟ إنّ الإلغاء عملية فاشلة. وأمّا التسامي إلى ما أبعد من الطائفية، فهو ممكن وواجب. أي أن نؤمن بأنّ في كل طوائفنا قوى روحية، وقيماً دينية وإنسانية، قادرة أن تطوّرن من السلبية إلى الإيجابية، من التفريق إلى الوحدة، من القلق والخوف، إلى الثقة والجرأة»^(٤٣). ويتمّ التسامي في نظره بالعبور بالطائفية، أي بإعادتها إلى أصلها الديني، إذ بهذه العودة تستعيد الطائفية ذاتها الأصلية التي تخولها القيام بدور إيجابي. وقد رسم لهذه العملية في كتابه من الطائفية إلى كل لبنان، مسالك ثلاثة، اختصرها على الوجه التالي.

المسلك الأول «لاهوتي»، يؤدّي إلى إعادة الطائفية إلى جذورها الإيمانية. فنحن، كما يقول غادير، ننتمي إلى تقاليدنا، والإنسان يولد لتقاليدته قبل أن يولد لذاته. فإعادة الطائفية إلى أصلها اللاهوتي تكشف عن الوجه الاجتماعي للدين، أي وجهه الوظيفي. وهذا الوجه يمكن توظيفه في بناء العيش معاً. فبدل طوائف الجوهر تكون طوائف الوظائف. مثلاً الموارنة يمثلون وظيفة الدفاع عن الحرية، في حين أنّ الشيعة يمثلون يقظة الوجدان بسبب الحرمان من الوعي الاجتماعي والمشاركة الشاملة في حياة الدولة. وهكذا تحرك الوظائف الخاصة بكل طائفة لبنان نحو لبنان واحد وشامل تأخذ فيه الطوائف دورها التاريخي من دون إلغاء طائفة لأخرى أو إلغاء الطوائف. فبرز بذلك الوحدة اللبنانية وحده طائفية. يعني ذلك أنّ إلغاء الطائفية هو عملية فاشلة. أما توظيفها، فهو عملية رابحة. ففي توظيفها تسام إلى ما هو أبعد من الطائفية سوسولوجياً. عندها نكتشف في طوائفنا قوى روحية وقيماً دينية وإنسانية قادرة على أن تساهم في انتقالنا من السلبية إلى الإيجابية.

المسلك الثاني إبيستمولوجي. نظامنا السياسي في جوهره ليس دينياً. وتوظيف الطائفية يحرّره. فبدل أن يكون جزئياً، يصبح كلّاً. ويصير موجّهاً للسلوك المجتمعي للمواطن. فالسموّ بالطائفية إلى روحها، أي تعلّقها بالكلّي الإلهي، يجعلها تدرك أنّ قيام عيش معاً يحتاج إلى كيانٍ كليّ عيني (Universel Concret) هو الدولة.

المسلك الثالث على اتصال بالمسلكين الآخرين. وهو مسلك «خلقّي»، مستوحى من المادة ٩٥ من الدستور اللبناني التي ترسم العلاقة بين الطائفية والعدالة. ففي دستور ١٩٢٦ ترد في المادة ٩٥ معادلة واضحة المعالم تعتبر برنامجاً للتعاطي في موضوع الطائفية السياسية على قاعدة أنّ التوظيف في الدولة اللبنانية يكون كالتالي: «بصورة مؤقتة والتماصاً للعدل والوفاق تمثّل الطوائف بصورة عادلة في الوظائف العامة، وتشكّل الوزارة من دون أن يؤوّل ذلك إلى الإضرار بمصلحة

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٣.

الدولة». إذًا العدالة هي الهدف من التقسيم الطائفي للوظائف. فالطائفية تحضر هنا طريقاً لإحقاق العدالة. فالغاية إذًا هي العدالة. أمّا الوسيلة، فهي الطائفية.

أمّا النقد الموجه إلى الكنيسة، فيتمحور على نقطتين أساسيتين: «مشكلة السلطة والحقيقة في الكنيسة»، و«الاكتفاء الذاتي لدى السلطة الكنسية» وما يتصل به من «التزام رفع العتب» في مواجهة الأحداث. وقد انصبّ اهتمامه على هذه المواضيع في المرحلة الأخيرة من حياته بشكل خاص. فنجدّه يُكبّ على قضية «إعادة البحث عن تجديد النسيج الماروني» واستعادة الكنيسة المارونية لروحها وذاتها ودورها في وسط الكنائس الشرقية الأخرى، ممّا دفعه إلى قرار السفر لتعليم الفلسفة لدى الكنائس الشرقية الأخرى بمبادرة مجّانية. فذهب إلى بغداد ولم يُفتح له المجال في مصر. وفي مسؤولية الكنائس الشرقية، ركّز على وحدة الأصول بين الكنائس وعلى دور وظيفي بين الكنائس الكاثوليكية. واعتبر أنّ المسكونية الحقيقية هي في أنطاكية، لأن أنطاكية هي محور المسكونية لا بيزنطية. وتوسّع في اهتمامه في موضوع الدين إلى حدود وضع كتاب عن الإيمان في القرآن (لم ينشر)، محاولاً إبراز الشراكة التي تربط الديانات في ما بينها. ووراء كلّ ذلك، كان يبحث عن بلوغ تمازج الآفاق وجدانيّاً بالدرجة الأولى، وبعد ذلك فعليّاً في الواقع التاريخي.

بعد تتبّع هذا المسار الفلسفي لأنطون حميد موراني، يبقى موضوع التأويل الذي اخترت أن أنهيه فيه لصعوبة تخصيص قسم خاصّ له. ذلك أنّ فكر موراني، في كلّ جنباته في الدين والسياسة والثقافة حتى في السعي إلى الحقيقة، مغموسٌ بالكامل في التأويل. كلّ لحظات تفكيره تأويلٌ هي. وإني لا أبالغ إذا قلتُ إنّ نصّه بعدّ ذاته تأويلٌ، وكلّ ما فيه هو أدوات مساعدة على الفهم. حتى هيغل الذي يُعتبر نقطة الانطلاق ونقطة الوصول والعروة الوثقى لديه، يدخل بصفة محرّك للفهم، وملهم له، ومساعد فيه بواسطة جدليّته ولغته ومفاهيمه. هكذا حدّد منهجه في أكثر من مجال في كتاباته. على سبيل المثال، يقول في هوية لبنان التاريخية: «هذا هو منهجنا، منهج في وقتين. الوقت الحياتي الذي تسير فيه حياتنا الفردية والاجتماعية مندفعة ومندمجة مع الحوادث والأيام، والوقت الاستفهامي الذي ننتقل إليه عندما يبدو الخل في ما كنا مستسلمين إليه دون شك أو تردّد»^(٤٤). وفي مكان آخر، رأينا أنّ لبنان لديه هو «عقد تأويلية»، أي مشروع قيد الإنجاز، إذا ما سار بهدي روح الميثاق ينتهي تاريخه الذي هو صيرورة تواريخ إلى «تمازج الآفاق» (والكلمة لزعيم التأويل غادّمر). وفي مكان آخر من الكتاب، يحدّد الغاية الأساسية من التأويل، إذ بعد فهم الواقع، أي البحث عن معاني الأحداث ومدلولاتها، لا بدّ من طرح قضية المهمة أمام معاني الأحداث ومدلولاتها، أي كيفية تحويل الفهم التزاماً (وهو موضوع أساسي طرح في فلسفة التأويل تحت عنوان التطبيق عند غادامير أو كما قاربه بول ريكور في كتابه من النصّ إلى الفعل). وهو التزامٌ يهدف في نظر موراني إلى طرح كيفية صناعة التاريخ في الحقيقة (وهنا تبرز قضية الحرّية بأبهى معانيها لديه)^(٤٥). يتطلّب

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٥٠ و ١٢٤.

ذلك في نظر موراني وعياً دقيقاً للتاريخ ومساره الذي هو مسار معنى وفهم لهذا المعنى. فالتاريخ ليس قدراً أعمى، بل عرش المعنى. فهو يتعاطى مع التاريخ لا بصفة «المؤرخ الراوي، بل بنظرة الباحث عن المفاهيم أو الاندفاعات التاريخية الحضارية. وبذلك لا يبقى التاريخ قدراً أعمى أو لعبة أحداث، بل يكون طريقاً يُخرج الوجدان، إذا ما سلكه، من جزئيته (الأنا) إلى حضور الروح (نحن)»^(٤٦).

بذلك نكون قد ربطنا في هذه المحاولة أبعاد مسار أنطون حميد موراني الفلسفي. وحسناً القول إنّه مسار، لأنّ موراني رأى نفسه دائماً على الطريق المؤدية إلى الحقيقة في قلب تعرجات التاريخ المتشعبة، كما لو أنّها متاهة للمعنى لمن نظر إليها من دون تقصّي الحقيقة. لكن من خالجه همّ الحقيقة لن يجد ذاته في قلب متاهة، بل في قلب دائرة. ومن دخل الدائرة وجد أنّ حركة التاريخ تجعل من هذه الدائرة الكاملة وحدتها فضاءً دائرياً يسير سيراً لولياً، يصل أطراف الدائرة المتحركة بعمقها الذي يتجه بدوره نحو أفق محرّك، هو أفق المعنى. والمعنى لا يكمل دورته في المجهول. إنّهُ يحرك من الإحساس بالشيء إلى طلب هذا الشيء. ومتى تلمّس هذا الشيء، إذا به يحثّ على الانتقال إلى الواقع، أي إلى الفعل التاريخي. وهكذا لا يعود الشيء الآتي من الحقيقة مجرد شيء، ليصير روحاً تتجلى في التاريخ عبر البنى والهيكلية. هكذا ينتقل موراني من الأعمق إلى التاريخ من دون الاضطرار إلى التضحية بواحد على حساب الآخر. وهذا الانتقال يعتبره عملية تأليف، كما قال في مقال بعنوان «هل يؤدّي المطلق إلى موت الوجدان»: «كلّ تأليف هو زمنيّ على الإطلاق، وليست لدينا حقيقة خارج الزمن ومطلقة. كلّ وقت هو استعادة لوقت آخر. وبالتالي فالذات ليست معطاة لذاتها كلياً [...]». فالزمنية أساسية ونهائية (المقصود هنا لفهمنا لاختبارتنا ولأحداث التاريخ)^(٤٧).

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٤٧) موراني، الهوية المارونية في مجاليها اللبناني والعربي، ص ١٩٠.

مؤلفات أنطوان حميد موراني

١ - المؤلفات الفلسفية

تاريخ العلوم عند العرب. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠.

فينومولوجيا الروح لهيغل. جونبة، لبنان: منشورات المكتبة البولسية، ٢٠٠٩. (سلسلة «من خزان الفكر»؛ ٨)

مدخل إلى فلسفة أفلاطون. بيروت: منشورات دار النضال، ١٩٩٧.

هيغل: كتابات الشباب. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣.

Culture libanaise et francophonie: A l'occasion de la XI^e assemblée de la francophonie à Beyrouth en octobre 2001. Beyrouth: Dâr Al-Machreq, 2001.

Logik und Wahrheit an sich bei Bolzano. Frankfurt/M-Bern-Las Vegas, 1978. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20, Philosophie, Bd. 37)

٢ - المؤلفات اللاهوتية

الإنسان وفعل الروح. ط ٢. بيروت: منشورات دار المشرق، ١٩٨٦.

كتاب الرجاء. ط ٢. بيروت: دار المشرق، ١٩٩٠.

الإرشاد الرسولي رجاءً جديد للبنان في أبعاده اللاهوتية والروحية والأنتروبولوجية. بيروت: منشورات دار المشرق، ٢٠٠٠.

طريق الإعجاب بالله. بيروت: منشورات جامعة سيدة اللويزة، ٢٠٠٢.

هلم أيها الروح القدس. جونبة، لبنان: منشورات الرسل، ٢٠٠٥.

خدمة الكلمة. جونبة، لبنان: منشورات الرسل، ٢٠٠٦.

مجمعيّات. بيروت: [د. ن.].، ٢٠٠٦.

على مشارف الملكوت. بيروت: [د. ن.].، ٢٠٠٧.

ملكوت الله في ما بينكم. بيروت: [د. ن.].، ٢٠٠٧.

روحانية القديسين الموارنة. جونبة، لبنان: منشورات المكتبة البولسية، ٢٠١٠ (سلسلة «الكنائس المسيحية الشرقية»؛ رقم ٦)

٣ - المؤلفات السياسية

الوجدان التاريخي الماروني بين القديم والجديد: محاولات تفسيرية، بيروت: [د. ن.].، ١٩٨١.

في هوية لبنان التاريخية. بيروت: دار النهار، ١٩٩٤.

من الطائفة إلى كل لبنان. جونبة، لبنان: منشورات المكتبة البولسية، ٢٠١٢.

الهوية المارونية في مجاليها اللبناني والعربي. جونبة، لبنان: منشورات المكتبة البولسية، ٢٠١٢.

الفصل الثاني عشر

بشارة صارجي (١٩٣٠ -) في فلسفة الوصال الإنسانيّ

مشير باسيل عون

في التوطئة التي وضعها بول ريكور استهلالاً لنشر أطروحة الدكتوراه التي كتبها بشارة صارجي في موضوع المشاطرة في الكينونة في فلسفة لوي لافيل، إعجاب وإطراء واحتفاءً بقراءة فلسفيّة شرقية المنبت تأتي الفكر الفرنسي والأوروبي من الضفاف الشرقية للبحر الأبيض المتوسط^(١). فالدار الفرنسيّة العريقة «بوشين» التي استهلّت مجموعتها الفلسفيّة في العام ١٩٥٧ بنشر هذه الأطروحة أيقنت أنّ صاحب البحث الجامعيّ يحمل في مطاوي فكره وعود الاستنارة، والمعيّة التآلق، وطاقت الإبداع الفلسفيّ. منذ ذلك الحين، وطوال ما يربو على الخمسين سنة، ما انفكّ بشارة صارجي يُعمل فكره باجتهاد قلّ نظيره، ويتحرّى عن سرّ الكينونة ومعنى الوجود وهويّة الإنسان، مدّرعاً الحصافة والرصانة وثقوب النظر، مؤثراً المفاتحة الودودة على الهيمنة الفكرية، والتضامن الإنسانيّ الصبور على الحسم القاهر.

هذا الرجل الذي أستجلي اليوم في عمارته الفكرية عناصر الفريدة والجدة والابتكار لم يُفسح له الزمان اللبناني والعربيّ يسر عن مقعد في صدر الوجود وعرين القرار، وهو الذي نبغ في استنطاق حقيقة الوجود الإنسانيّ، فعبّر الفكر الفلسفيّ عبورَ المتمكّن المستوعب، ووثب ووثباتٍ فسيحاتٍ في ميادين التفكر الإنسانيّ. إنّه الفيلسوف اللبنانيّ السقراطيّ الهوى الذي أثر المخاطبة على المكاتبة،

(١) ورد النصّ الفرنسيّ على الوجه التالي: «Je suis heureux de recommander au lecteur de langue française l'ouvrage que le P. Béchara Sargi consacre à Louis Lavelle. C'est une grande satisfaction de recueillir l'écho que le rivage oriental de la Méditerranée nous rend d'un de nos maîtres».

Bechara Sargi, La Participation à l'Être dans la philosophie de Louis Lavelle, préface de Paul Ricoeur, bibliothèque des Archives de : أنظر: Philosophie, Philosophie Contemporaine (Paris: Beauchesne, 1957), p. 7.

والمواجهة الجسدية على المواعدة القلمية. هو الذي نهل من كل ثقافة، وروى من كل مشروع، لم يُعَرَّ بتدوين أفكاره، بل أذاعها في القاعات الجامعية، والمنتديات الثقافية، والمنابر الإعلامية. فلم يدع فكرةً يوحىها العقل ويحضنها القلب، ولا تصوّرًا يعثه الحدس أو يستثيره الخيال إلا تبادلته بالتحاور والتناقل والتوارد. ذلك أن الفكر عنده تشاطر وتقاسم وتبادل. بيد أن التشارك لا يحتم على الفيلسوف الانصياع والانصهار في الكتلة البشرية الصماء. لذلك حرص بشارة صارجي على صون الهوية الفلسفية من مخاطر المساريات المنفعية، فإذا به يقول في هوية الفيلسوف: «الفيلسوف هو في المجتمع كالروح في الجسد، وقد كثر من استنكر وجودها وقيمتها لأنها لم تبد يوماً حاصل معادلة حسابية. والفيلسوف، بين أترابه وفي مجتمعه، غريب ناشز، يعيش مع الناس ويحيا على غير ما يحبون، ينظر مع الناس ويُبصر غير ما يرون، يتحدث مع الناس ويفكر غير ما يظنون. وكأني بفجوة البُعاد بينه وبين المجتمع تتضخم وتتسع كلما ازداد تحكُّماً بالناس ومعاشره لهم. والسبب في ذلك هو أن غايته تمتاز على أهدافهم ومقاييسه تختلف عن أوزانهم»^(٣). والناس، في قرائن هذا التعريف، مللٌ متفرقة وأهواء متباينة. فمنهم من أقعدهم الجهل والخمول عن مساءلة الوجود، ومنهم من نهضت بهم العزيمة إلى أعمال الفكر وتفحص الوقائع واستخلاص العبر.

هو من مواليد بيروت (٩ آذار/مارس ١٩٣٠)، أنهى البكالوريا اللبنانية في الفلسفة في العام ١٩٤٨، من بعد أن أكمل دراساته التكميلية والثانوية في مدرسة إكليريكية الرهبانية الباسيلية المخلصية في دير المخلص في جون (الشوف، لبنان). درس الفلسفة في الجامعة الحبرية الغريغورية في روما (إيطاليا)، وحصل منها على شهادة الدكتوراه في الفلسفة في العام ١٩٥٧. واستحصل أيضاً في روما في العام ١٩٥٩ على شهادة خبير في العلوم الاجتماعية من الجامعة الدولية (Pro Deo). علّم في جامعات لبنانية شتى، منها الجامعة اللبنانية (كلية التربية)، وجامعة القديس يوسف، وجامعة الروح القدس الكسليك، وجامعة الحكمة (كلية الحق القانوني)، ومعهد القديس بولس للفلسفة واللاهوت (حريصا، لبنان). علاوة على أطروحة الفلسفة التي نُشرت في فرنسا، أنشأ صارجي بحثاً جريئاً في العلاقات الجنسية والدين نشره في بيروت في العام ١٩٧٤، وأسهم في كتابة بعض المقالات الفلسفية في الموسوعة الفلسفية العربية (المعهد العربي للإنماء). وله عشرات المقالات الفلسفية والدينية نشرها في مجلات لبنانية شتى. وعزب بعض الأعمال الفلسفية لكوكبة من الفلاسفة الإغريق القدماء، ولا سيما أفلاطون وأبيقورس، وبحثين في فلسفة

(٣) بشارة صارجي، «في سبيل فلسفة لبنانية»، (محاضرة أُلقيت في ١١ شباط/فبراير ١٩٥٨، نصّ مخطوط لم يُنشر إلى اليوم، ص ٢). يعرّف بشارة صارجي الفلسفة تعريفاً يربطها بالاختبار الوجودي: «الفلسفة حكمٌ في اختبار وجودي، والوجود أوسع مجالاً ونطاقاً من الفكر والوعي. ولذا فإنّ الاختبار يتعدى حدود الفكر إلى كل المظاهر الوجودية، ومنها اللاوعي واللافتري أيضاً. وما فكرية الكائن إلا طاقة فريدة من طاقاته، بينما تبرز في الاختبار الوجودي طاقات، لا بل وجوه عديدة أخرى يستحيل ضبطها في فكرية الكائن. فلن تنحصر الفلسفة في الفكر، بل إنها تهفو إلى الكائن الموجود تنقّب فيه عن كل الإمكانات. وإذا تعمّدت الفلسفة الفكر، فذلك لأنها تبتغي الوصول بواسطته إلى الكائن. وهذه هي، على نوع ما، كينونة الفكر، أن يكون واسطاً للوجدان وليس موضوعاً له، وإلاّ بادت الفلسفة بالفشل المحتوم، وغدت هيكلً ممكنات وماهيات دون علاقة بالوجود، وبالتالي مبتورة عن المطلق الكينوني» (ص ٥).

الدين لأندره فروسارد (يسألوني عن الله) ولوك فيري (الإنسان الله أو معنى الحياة). وفي الآونة الأخيرة أنشأ بحثاً فلسفياً مقتضباً عنوانه المؤمن المسيحيّ وبيولوجيا داروين (٢٠١٠).

اجتهدتُ في أن أجمع للفيلسوف السقراطيّ شتيّ الفكر الذي بثّه في تضاعيف منشوراته ومخطوطاته، فإذا بي أخرج بخلاصة غنيّة المضامين صَنَفْتُها في أربعة أبواب، ويقيني أنّ البحر الفكريّ العميق الذي اقتحم لجّته وخاض غمراته خوض الجسور المبتكر لا يُنقل نقلاً إلى السامعين، بل يُدخّل إليه دخولاً ذاتيّاً. ومن ثمّ، فإذا ما أراد المرء أن يستخرج الحِمد الهادي الذي يستوطن العمارة الفلسفيّة التي شيّدها بشاره صارجي، كان لا بدّ له من أن يتحرّى عنه في سياق فلسفة التشارك أو التشاطر الإنسانيّ. فالإنسان هو عماد البحث وغاية التفكر في عمارته الفلسفيّة. ولكنّه إنسانُ المشاركة الفاعلة في الكينونة النشطة في مجرى الوجود. والمشاركة هي قوام الكينونة في جوهر ماهيّتها. فكما أنّ الكينونة لا تستقيم إلّا بالتشارك، كذلك الإنسان الفرد لا يستوي إلّا بالتشارك. وما البحث الفلسفيّ في طبيعة الكينونة التشاركيّة إلّا للبلوغ إلى فهم الهوية الإنسانيّة في المقام الأوّل. وعليه، ارتأيتُ أن أعتمد فلسفة الوصال الإنسانيّ في فكر بشاره صارجي، فألج هذه العمارة الفكريّة من أبواب أربعة هي فلسفة الإنسان في وجوده الذاتيّ، وفلسفة الإنسان في علاقته بالآخر، وفلسفة الإنسان في إيمانه بالمطلق، وفلسفة الإنسان في انتمائه للبنيان. في جميع هذه الأبواب توقّ إلى الوصال بالذات، والوصال بالآخر، والوصال بالله، والوصال بالوطن. منها آثرتُ أن أوجز أبرز الآراء التي ساقها فيلسوف الكينونة التشاركيّة.

أولاً: فلسفة الإنسان في وجوده الذاتيّ

ليس في فلسفة التشارك الصارحيّة من مقام للصدارة والتسلّط. فالكينونة والإنسان كلاهما في حال التلاقي والتماسك والتضامن. ومع أنّ الأسبقية الفكريّة هي للوجدان الإنسانيّ في الكينونة الفرديّة، فإنّ الأسبقية الكينونيّة هي للكائن المطلق. تبياناً لهذا الوجه من التمييز، يحصر بشاره صارجي على التصريح بأنّ الاختبار الإنسانيّ الوجوديّ هو ينبوع الأوّل لكلّ معرفة^(٣): «إنّ المنبت الحتميّ الأوحد لكلّ فلسفة هو الذاتيّة، ولا يقوم نهجٌ فلسفيٌّ إلّا إذا كان وليدَ ذاتيّة وجوديّة»^(٤). فالاختبار الوجوديّ هو ضمان الالتزام الكيانيّ، إذ يستحيل أن تستقيم معرفةٌ إنسانيّة لا تُقنع الإنسان بصحّة مقدّماتها وخلاصاتها. ومع أنّ المعرفة الفلسفيّة لا تصحّ إلّا إذا انبثقت من اختبار الذات للعالم وللکائنات التي تستوطن العالم، فإنّ البلوغ إلى يقين الكينونة لا يتأتّى للإنسان إلّا عن طريق الحدس الكينونيّ. والحدس هو غير التثبت البرهانيّ الذي يُفضي إليه التفكّر المنطقيّ. فحوى القول أنّ حصر المعرفة الفلسفيّة بالاختبار الذاتيّ لا يعني بالضرورة أنّ الإنسان يستطيع أن يبرهن برهاناً قاطعاً على انبساط الكينونة في الكائنات: «يتعذّر على الإنسان أن يبرهن عن وجود الكائن

(٣) صارجي، «في سبيل فلسفة لبنانيّة»، ص ٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨.

لأنّ هذا الوجود هو حدسٌ كينونيٌّ أكيدٌ يشترك فيه لزماً كلُّ الناس^(٥). فالاشتراك في هذا الحدس هو الذي يكفل للإنسان أن يرعى حقيقة الكائن وحقيقة الكائنات وحقيقة الكينونة، وذلك من غير أن تُستخرج هذه الحقيقة من صلب القياس البرهاني الذي يبنيه العقل الإنساني في اختبار المعرفي.

في هذا المقام يربط بشارة صارجي العقل بالكينونة أو الكيان. فالعقل لا يستقيم في عمله الإدراكيّ إلا لأنّ الكيان سليم البنية، متسق الهيئة، كامل القوام: «إنّ مقدرة العقل الأساسية هي، بعد الاكتناه، التمييز، لأنّ موضوع العقل هو الحقيقة المبنية على الكيان. وبما أنّ الكيان مبنيٌّ على الدوام الذاتي وعدم التناقض، وجب أن تُبنى الحقيقة على وحدة الكيان وعدم تناقضه الداخلي. إنّ لكلّ كيان ولكلّ وجود حقيقة واحدة ينبغي لكلّ إنسان أن يسعى إليها بكلّ قواه مهما كلّفه هذا الجهد عناءً وقهراً^(٦). يتميز هذا القول الفلسفيّ بانتمائه إلى دائرة التفكير الأرسطيّ، مع أنّ المذهب الفلسفيّ الذي ذهب إليه بشارة صارجي هو مذهب لوي لافيل الأنطولوجيّ الذي يعاين الكينونة مرتبطةً بذات الكائن المطلق وبذات الإنسان. فإذا بها من جرّاء هذا الارتباط فعلٌ، لا جوهرٌ ثابتٌ مستقرٌّ استقرار الجمود والتصلّب.

بفعل هذه الحيويّة الأنطولوجيّة التي تستوطن الكينونة، يأتي ارتباط الإنسان بها على قدر كبير من الحراك والابتدار والابتكار. حتّى إنّ مبدأ التشارك الكينونيّ الذي يقول به لافيل يخوّل الإنسان الفرد الإسهام في بناء الكلّيّة الكينونيّة المقبلة. ذلك أنّ هذه الكلّيّة الكينونيّة ليست جوهرًا ثابتًا منغلّقًا صمدًا، بل هي حرّيّة فاعلة في تضاعيف الوجود. وما أفعال الإنسان في الإرادة والفكر والحبّ سوى التعبير التاريخيّ عن أثر هذه الحرّيّة في الكينونة الإنسانيّة. من جرّاء هذا الوصال العميق بين الكينونة والكائن الإنسانيّ يرتبط الفعل الإنسانيّ بمعرفة الكينونة وحرّيّة الكينونة: «بين المعرفة والعمل أو السلوك روابط وثيقة بها يخضع السلوك والعمل للمعرفة. فلا يكون العمل إنسانيّاً خالصاً إنّ لم يأت نتيجة معرفة واسعة تستوعب الأسباب الدقيقة، ونتيجة حرّيّة اختيار ترتفع على أسس هذه المعرفة^(٧). وبذلك تضحى المعرفة والحرّيّة شرطيّ العمل الإنسانيّ القويم.

رأس الكلام في هذا كلّهُ أنّ بشارة صارجي يستلهم فلسفة لوي لافيل الأنطولوجيّة، فيتصوّر الكينونة في حالة التشارك الحيّ الفاعل. وفي أطروحة الدكتوراه التي أعدها في موضوع المشاطرة في الكينونة في فلسفة لوي لافيل، يتجلّى الكائن أو الكون أو الكينونة في صورة التشارك التلقائيّ، إذ ينعقد في صميم كينونة الكائن فعلٌ التشارك الأسمى بين الكائنات. فالكينونة هي، في صميم جوهرها، تشاركٌ وتشاطرٌ وتفاعلٌ. وما رغبة بشارة صارجي في التعمّق في حقيقة التشارك عند لوي لافيل سوى الصدى الصادق لما كان ينشط في وعيه من ميل صريح إلى مذهب التشاركيّة الكيانيّة في الوجود. وفي مقدّمة الكتاب الذي نُشر فيه نصّ الأطروحة الفرنسيّ يوضح المقصد من دراسته:

(٥) المصدر نفسه، ص ٦.

(٦) بشارة صارجي، تأملات لبنانيّة: الأسس لتطوّر لبنانيّ - من وحي الأزمة (بيروت: [د.ن.]، ١٩٥٩)، ص ٢٨.

(٧) المصدر نفسه، ص ٥٦.

«إنَّ تجربة المشاركة، وهي الواقع الأصليّ الذي منه تندفع كلُّ فلسفة لافيل، تدرك الوجدان إدراكاً حيّاً بما هو فعلٌ شخصيٌّ. وفي هذا الفعل عينه تستشفُّ مشاركة الوجدان الفعليّ للفعل الخالص وتتعترف بهذه المشاركة. والفعل الخالص هذا إنّما هو شخصٌ يهب ذاته للوجدان فيستنهضه ليشركه حياته. فالوجدان هو إذًا فعل مشاركة للمطلق عينه. [...] فمشاركة الكينونة ليست انحطاطاً للكينونة، بل هي عملٌ حُبٌّ به يدعو الفعلُ الخالصُ الكائنات المحدودة العاجزة عن التماهي معه، يدعوها إلى المشاركة»^(٨). يوجز هذا النصُّ فلسفة لوي لافيل في إدراك جوهر الكائن أو الكيان أو الكون أو الكينونة. فإذا به جوهرٌ مشاركة أو اشتراك أو تشارك. والمرادف العربيّ الذي يرتبه بشارة صارجي هو المشاطرة أو التشارك. خلاصة هذا التصوّر الفلسفيّ الذي يبنى عليه عمارته الفكرية بأسرها هو القول بأنّ الكينونة هي في صميم ذاتها حياةٌ تشاركية تستدعي الكائنات كلّها إلى مشاركتها الكينونة المنبسطة فيها. فالإنسان، وهو كائن الوجدان والإرادة والحُب في نظر بشارة صارجي، يتحقّق كيانه على قدر إقباله الذاتيّ إلى مشاركة الكائن المطلق رحابة كينونته. فالكائن المطلق الذي يختزن اختزاناً حيّاً ملء الكينونة في كيانه لا يقوى إلا على استدعاء الكائنات إليه واستنهاضها لمشاركته فعل الكينونة. والكائنات جميعها لا تقوى على الاستمرار في الكيان إلا على قدر ما ترضى بمشاركة الكائن المطلق كينونته.

حين يعتمد بشارة صارجي فلسفة لوي لافيل التشاركية، فإنّه يعلن عن انتمائه إلى مذهب فلسفيّ عاد لا يعاين في التشارك عيباً لصيقاً بالكائن المطلق، ولا نزعةً مرّضيةً في الكائنات البشرية. فالتشارك هو، في عرف بشارة صارجي، سنّة الحياة التي يعجز العقل الهندسيّ الرياضي المنطقيّ عن تبريرها^(٩). وحده اختبار التشارك دليلُ الحجّة على حقيقة التشارك. ويميّز صارجي في الكينونة الإنسانية ثلاث مراتب: الكينونة النوعية التي هي أساس الفرق بين الإنسان وسائر الكائنات. والكينونة الجوهرية الفردية التي تعبّر عن ذاتيّة الإنسان الفردية والتي يحكم في وضعيتها الجسد، وهو المبدأ الظاهر للفردية الوجودية المجتمعية^(١٠). والكينونة التربوية التي تخلق في الإنسان توجيهاً فكرياً وطريقةً خاصّةً حتّى تكاد تبدّل فيه كلّ كينونته الجوهرية الفردية المعطاة قبلياً^(١١). تنطوي هذه المراتب جميعاً في محضن الكينونة الأصلية الواهبة، وهي كينونة الكائن المطلق، وذلك من غير انحلال أو انصهار أو توحيد قاهر. فللكائن المطلق كينونته، وللإنسان الفرد كينونته. وما الرابط بين الكينونتين سوى التوق إلى التشارك في كليتهما معاً.

في التأمّل السابع من كتاب تأملات لبنانية الذي خطّه بشارة صارجي من وحي الأزمة اللبنانية، يرى أنّ مشكلة الإنسان العظمى هي وجوده الذاتي. فالإنسان سرٌّ لا اكتناه لمعنياته. والطبيعة تتواطأ

Sargi, La Participation à l'Être dans la philosophie de Louis Lavelle, pp. 11-12.

(٨)

(٩) المصدر نفسه، ص ١٢.

(١٠) صارجي، «في سبيل فلسفة لبنانية»، ص ٧.

(١١) المصدر نفسه، ص ٨.

عليه لكي «تسلبه الأمل باعتناق حقيقة جليّة الوضوح لا مفرّ منها»^(١٣). وهو يتّهم الحضارة العصريّة التي «ترمي الإنسان في غياهب الشكّ الأليم». فالأدب المعاصر ينفي المعنى عن الوجود، ويقذف بالإنسان في لجة القرف. أمّا الفلسفة المعاصرة، فيعيب عليها إهمالها الكيان وانزلاقها إلى الواقع الناقص: «إنّما غلب على الفلسفة في كثير من أبوابها انقيادٌ إلى واقع الإنسان وليس إلى كيانهِ. والوقوف عند واقع الإنسان في الاختبار الحياتيّ لهو اعتمادٌ القيام باختبار ناقص والمبادرة بالتالي إلى تشييد صرح مززع الأسس»^(١٤). ولا يلبث في التأمّل عينه أن ينتقد العلاميّة الملحدة التي تنفي «أيّ مبدأ كيان يتعدّى حدود هذا العالم»^(١٥). ومن بعد أن يكشف عن معاصر الفكر المعاصر في أغلب اتّجاهاته، يؤثّر الكينونة التشاركيّة التشاطيّة، فيقول في الإنسان: «إذا ما أنعم النظر إلى كيانهِ وأخذ بكلّ دقائق اختباره الوجدانيّ تبدّى لذاته كائنًا حرًّا، إنّما ليس بالمطلق. فهو في العالم، ولكنّه يشاطر في كيانهِ فعليًّا الكائن المطلق الذي يعمل في كلّ الكائنات الفرديّة. الإنسان حرٌّ، يختار لذاته الجوهر الأزلّي الذي يريد. وما الوقت والتاريخ سوى مسرح وجوده العابر. وهما واسطةٌ له كي يصوغ الجوهر المدعوّ إلى ديمومة أزليّة. لكلّ إنسان دعوةٌ خاصّةٌ تهذّر في قرارة وجدانه ليكون لذاته شخصيّةً فريدةً تدوم دوامَ الكائن. [...] الإنسان واقعٌ في العالم، مشدودٌ إلى كيانٍ يتعدّى حدود العالم. الإنسان وجودٌ في التاريخ ليحقّق جوهرًا أزليًّا فينتعق من روابط التاريخ. هو مشاطرةٌ للكائن المطلق، لن يجد ذاته مكتملاً إلّا متى خرج من هذه الذات وعاد إليها عبر المطلق. الإنسان سرّ التاريخ ومدعوٌّ لوراثّة الأزل»^(١٥).

ومما يُستنتج من هذه التوسّعات أنّ الإنسان كائنٌ فُطرت ذاتيّته على التشارك. فليس فيه قوأمٌ مستقلّ استقلال الانطواء والانعزال. فالذاتيّة الإنسانيّة هي ذاتيّة التشارك. أمّا حالات الانقباض في الذاتية، فهي دليل السقم والانحراف. وحين يستقيم الكيان الإنسانيّ على هذا الأصل التشاركيّ، يغدو الإنسان بعينه مركز التاريخ وقطبه الفاعل. فليست حركة التاريخ في توتّبه وتطوّره ونموّه سوى النتيجة الحتميّة لمجموع الإرادات الواعية التي تشترك اشتراكًا متباين المقادير في حركته المطّردة. فالنجاح والإخفاق في التاريخ إنّما هو منوطٌ بمقاييس محض إنسانيّة، على حدّ ما يذهب إليه بشاره صارجي في تأملاته اللبنيّة^(١٦).

بيد أنّ الذات الإنسانيّة، في كينونتها التشاركيّة، لا تلبث أن تدرك ذاتيّتها مقترنةً في وجهٍ من الوجوه بذاتيّة الآخر المقبل إليها. ولذلك كان التشارك هو مهد الغيريّة في فلسفة بشاره صارجي. ويتّضح هذا القول الفلسفيّ في الأمثولة الفلسفيّة الافتتاحيّة التي ألّفها في جامعة القديس يوسف

(١٢) صارجي، تأملات لبنيّة: الأسس لتطوّر لبنانيّ - من وحي الأزمة، ص ٥٧.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٦٠ - ٦٢.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٩.

في أثناء العام الأكاديمي ١٩٥٨ - ١٩٥٩ وعنوانها «علاقة الأنا بالأنث في الوجدان اللبناني»^(١٧)، حيث ينظر نظراً جريئاً في اقتران هوية الأنا بهوية الأنث. فالذات الإنسانية، عند بشاره صارجي، لا يمكنها أن تتكوّن وأن تبلغ ملء كينونتها من دون المضيّ إلى الآخر وملاقاته واستنجاهه والاستناد إليه. وحين تستند الذات إلى الآخر، فإنّما تستند إليه استناد التقابل النديّ والتفاعل الخلاق والتشارك الكينونيّ. فالذات لا تأتي إلى الكينونة إلا على قدر ما تأتي إلى الآخر^(١٨). بيد أنّ الإقبال إلى الآخر لا تقتضيه جدليّة الصراع الهيجليّ على إثبات الذات. هو إقبال الإقرار الهنيّ بحريّة الآخر وبحقّه في الكينونة والوجود^(١٩). أمّا الأساس الذي يضمن هذا الإقبال الهنيّ، فهو الحبّ الإنسانيّ الذي يعزّز ثقة الإنسان بذاته وبكينونته المنعقدة على الحرّيّة والإبداع، ويمنح الإنسان القدرة على المعرفة الذاتية الصحيحة الخصبة^(٢٠). ذلك أنّ الحبّ هو وحده القادر على تمكين الإنسان من معرفة ذاته المعرفة الحقّة. وحين يوغل بشاره صارجي في البحث عن الأصل الأوّل للحبّ، لا يلبث أن يعاينه في حقيقة التشارك المتناغم في الكينونة عينها^(٢١). فالكائنات كلّها تتشاطر الكائن الخلاق عينه في صورة الفعل الإيجابيّ البناء. ومن ثمّ، فإنّ اكتمال الكيان الإنسانيّ لا يتحقّق إلا بالعطاء: «إنّ اكتمال الإنسان يكمن في العطاء أكثر ممّا يكمن في القبول لأنّ الإنسان يشاطر في العطاء إشعاع الفعل الخلاق، بينما هو في القبول شريك إمكانيّة الوجود»^(٢٢).

ثانياً: فلسفة الإنسان في علاقته بالآخر

يتبيّن ممّا تقدّم أنّ هويّة الإنسان في فكر بشاره صارجي مبنية على أساس التصوّر الأنطولوجي للتشارك الكينونيّ بين الكائن المطلق والكائنات الإنسانية. غير أنّ مثل هذا التأصيل الفلسفيّ لا يلبث أن ترسمه ريشة بشاره صارجي رسماً لاهوتياً، فتُفصح عنه في لغة دينيّة تروم أن تبلغ إلى المقصد عينه، ولكن بانتهاج سبيل التفكّر الإيمانيّ. ذلك أنّ الكائن المطلق ليس هو سوى الله الذي يهب الإنسان نعمة الاشتراك في كينونته الفاعلة المحيية. وممّا لا ريب فيه أنّ هذا الربط بين

(١٧) ما زالت المحاضرة مخطوطة لم ينشرها المؤلّف منذ أن تلاها في افتتاح السنة الأكاديمية ١٩٥٨ - ١٩٥٩ في الجامعة اليسوعية في بيروت. ولكنه تناول بضعة من توسّعاتها في غير بحث من أبحاثه. انظر: Bechara Sargi, «La Relation du moi et du toi dans la conscience libanaise», (Leçon inaugurale faite à l'université Saint-Joseph à Beyrouth par le père Béchara Sargi, B. S., Docteur en philosophie).

(١٨) يعبر بشاره صارجي عن هذا العوز الكيانيّ في الصفحة الرابعة من محاضراته، فيعتبر أنّ الانفتاح على الآخر هو اقتضاء أنطولوجيّ.

(١٩) في الصفحة الخامسة من المحاضرة عينها يوجز بشاره صارجي شروط الإقبال إلى الآخر، فيرمس أنّ الآخر، إذ يأتي إلّي، يستنهضني إلى الاعتراف العفويّ بحريّته.

(٢٠) يتوسّع بشاره صارجي في الصفحة السابعة من محاضراته، فيتحرّى عن قابليّة الحبّ لإنشاء مثل هذه العلاقة الإنسانية بين ذات الأنا وذات الآخر.

(٢١) يستخرج بشاره صارجي أصلاً أنطولوجياً للحبّ هو التشارك الكيانيّ بين الكائنات في الكائن الأسمى. وهو يوضح تصوّره لهذا التشارك الكيانيّ في الصفحة الثامنة من محاضراته.

(٢٢) صارجي، تأملات لبنانية: الأسس لتطوّر لبنانيّ - من وحي الأزمة، ص ٥٤.

الحقيقة الفلسفية والحقيقة الإيمانية هو منهاج التفكير الأساسي في هذه العمارة الفلسفية الصارجية. بيد أن الربط لا يتأتى للناس كيفما شاؤوا، إذ ثمة أصول وتدابير واحترازات منهجية ينبغي للفيلسوف أن يصون عمارته بها حتى تستقيم فيها أصالة الطرح وصدقته المسعى.

هذا ما اجتهد في بلوغه بشارة صارجي حين أكب على تدبر الاختبار الوصالي بين الناس. وبفضل هذا التدبر أيقن أن الكائن الإنساني هو كائن التشارك، وأن مبلغ التشارك الأعظم يتحقق في مشاركة الكائن المطلق كينونته الفائقة الغنى. لكن قبل الإقبال على كينونة الكائن المطلق، ينبغي إلقاء البال إلى اختبار التشارك الإنساني. وهو اختبار لا يتهيأ للإنسان أن يرقاه إلا إذا حرّ ذاته من سلاسل الخضوع والائتمار. لذلك دوت في التأملات اللبائية الدعوة إلى «تحرير الإنسان من الروح القطيعة التي تमित كل نزعة شخصية لأجل سحق الفرد في العدد الكبير. وفي هذا السبيل يتوضّح وجوب إنماء الاختلافات الكيفية بين الناس لأن فيها ثروة نادرة لكل مجموع ومبعث حياة متدفقة»^(٢٣). وحده هذا الانعتاق من سلطة الإكراه الجماعي تؤهل الإنسان للنظر نظراً حراً بناءً في معاني التشارك الكينوني بين الكائنات. وفي يقينه أن أخطر خلل يصيب الكائن الإنساني إنما هو خطر الانعزال والانفصال. لذلك كانت الخطيئة الأصلية، في عرف بشارة صارجي، هي خطيئة الانعزال، لا خطيئة الرغبة في الحب التشاركي بين آدم وحواء.

تمكيناً للعقل المسيحي المشرقي من إدراك معنى الكينونة التشاركية، أخذ بشارة صارجي يجري قلمه في تأول الصورة الكتابية التي يرسمها الإيمان المسيحي في الإنسان: «تعتبر الفكرة المسيحية الإنسان في كليته الواحدة، لا في الثنائية الإغريقية. إنه صورة لله مشوّهة بالانفصال، مميّة بالانعزال، يدعوها المسيح إلى تجاوز هذا الوضع الخاطئ، لا بعد الموت، بل في هذه الحياة بالذات. إن الانفصال المमित لا يعني الابتعاد عن الله فحسب، كما درج على اعتباره الفكر المسيحي طوال قرون، بل إنه الانعزال عن الآخرين. هذا هو الموت بالذات. انطلاقاً من هذا الاعتبار، تصبح القيامة مرتبطة بالحياة على هذه الأرض ارتباطاً مستمراً، إذ يقوم المائت على هذه الأرض متحرراً من الانفصال بواسطة الحب. يقوم حياً إلى الأبد، إذ يشترك على هذه الأرض بالحياة الإلهية الخالدة»^(٢٤). يتضح من هذا النص الخطير أن الإنسان، بحسب التصور الأنثروبولوجي المسيحي، هو كائن التشارك قبل أن يكون كائن الانفراد، وأن التشارك في المسيحية يعني الحب المتأصل في الرغبة الانفتاحية الكيانية.

ولما كان الأمر على هذا النحو، فإن اختبار التشارك لا بدّ له من أن يُفضي بالإنسان إلى الله. ذلك أن الكائن المطلق هو في ذاته حركة انفتاح وحب وتشارك: «كل علاقة غيرية هي علاقة انفتاح توصل إلى الله. وكل انغلاق على الله هو في النهاية وحتماً انغلاق على الإنسان. ومقابل ذلك، كل انغلاق على الغير هو في النهاية انغلاق على الله. وحتى يبقى الإنسان، يجب أن يكون كائن

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٢٤) بشارة صارجي، العلاقات الجنسية والدين (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٤)، ص ٢٨٣.

علاقات»^(٢٥). كائن العلاقات والتشارك هذا لا يستطيع أن يدرك ذاتيته بمعزل عن الآخرين. ولذلك ليست الذاتية الإنسانية جوهرًا «موندانيًا» منفصلاً، بل فعل تشارك يبني للإنسان هويته في معترك العلاقة.

تعزيراً لمثل هذا التفكير، يُعنى بشارة صارجي بالتأمل في ضربين من العلاقة الإنسانية، ألا وهما الحب الجنسي في حالة التشارك الفردي، والسلوك الديمقراطي في حالة التشارك الجماعي. في الحب الجنسي أنشأ بحثاً مستفيضاً كان رائداً في الإنارة في منتصف السبعينيات من القرن الماضي. أما في موضوع التواصل الديمقراطي، فإنه اكتفى بتأملاته اللبنانية وبما نثره من أفكار طليعية في غير محاضرة من محاضراته. ومما لا شك فيه أن كلا الإسهامين ينخرطان في التصور المسيحي للإنسان، وهو تصورٌ مبنيٌّ على اعتلان سرِّ الحب الإلهي في ثنايا التاريخ الإنساني.

في الوجه الأول (الحب) يبذل الإنسان ذاته بكليتها روحاً وجسداً، فيتهيأ له أن يحيا في إنسانيته المكتملة^(٢٦). فالحب الجنسي هو الحالة المثلى التي فيها ينصهر الشريك بشريكه في غير امتزاج أو اختلاط: «يتأصل الحب في صميم الوجود الإنساني لأنه حاجة الوجود في مجمله، لا حاجة وظيفة دون سواها، وهو سعي الإنسان، رجلاً كان أم امرأة، نحو اكتماله مع الشريك الآخر»^(٢٧). أما صفة الجنسي، فتعبيرٌ عن التحام الوصال بين الشريكين التحاماً لا يبلغ إليه إلا الذين يحون في كامل مقتضيات الانفتاح الإنساني. لإنسانية الإنسان تقتضي أن يشارك الإنسان مشاركة حميمة من يتوسم فيه استعداد التواصل العميق والتآلف الكامل والتناغم المخصب. فالحب هو الطاقة العظيمة التي يخزنها كيان الإنسان والتي تحمل فيها بذار الاكتمال لهذا الكيان: «تطور الإنسان وازدهاره مرتكزان على قوة المحبة التي تُحمل نحو الشخص، والثقة التي توضع فيه»^(٢٨). معنى هذا القول أن إنسانية الإنسان لا يحققها في كامل مقتضياتها وأبعادها إلا الحب التشاركي المنفتح الباذل. لذلك كان الوجود الإنساني كله معقوداً على السعي إلى الحب التشاركي بين الناس. وإن من أسمى تجليات هذا الحب التشاركي الحب الجنسي الذي فيه تبلغ العلاقة بين المرأة والرجل ذروة الالتصاق والاتحاد.

وإظهاراً لفرادة الحب الجنسي، يربطه بشارة صارجي بالقدرة الجبارة على الخلق والإبداع: «إن النشاط الإنساني لا ينحصر في حقل الإنتاج، أي في تطوير الأشياء لاستخدامها، بل يتسم أيضاً بسمّة العودة الكاملة والمكتملة إلى الذات التي تبلغ ذروتها في الحب الجنسي، حيث يقوم الإنسان بمشاركة حبيبٍ يكمل وجوده، بولادة كائن جديد على صورته ومثاله، ومن ثم، على صورة الله ومثاله. أما العقل، فلم يُعطَ للإنسان إلا لخدمة الإرادة الخلاقة المكتملة في الحرية الخلاقة. وهذه تبلغ في

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٢٨) صارجي، تأملات لبنانية: الأسس لتطور لبناني - من وحي الأزمة، ص ٢٢.

الحبّ الخلاق ذروة الاكتمال إطلاقاً»^(٢٩). ينطوي هذا النصّ على تصوّر للعقل الإنسانيّ يضعه في خدمة الحبّ التشاركيّ. فالإنسان العاقل هو الكائن الذي يكتنز كيانه بحرّيّة الخلق وإرادة الخلق. غير أنّ صفة العاقلية في الإنسان وصفة الإرادة وصفة الحرّيّة ليست سوى صفات البنية الأساسيّة في الكينونة الإنسانيّة. فهي أشبه بالمقولات الأصليّة التي لا تحمل في ذاتها مضامين المعنى الإنسانيّ الذي يطلبه الوجود التاريخيّ. وحده الحبّ التشاركيّ هو الخلق يحمل هذا المعنى الإنسانيّ الرفيع. ومن ثمّ، كان الحبّ هو معنى الوجود. فالعقل والإرادة والحرّيّة هي الملكات أو الأطر الكيانيّة التي تحتضن معنى الحبّ التشاركيّ. فإذا سقط معنى الحبّ، سقطت هذه الصفات كلّها.

من فريدة الحبّ الجنسيّ أنّه يحقّق الوصال الحقيقيّ بين الأفراد في الناس. ولما كانت الخطيئة الأصليّة، عند بشارة صارجي، تتأتّى من عزل المرأة وتحقيرها وهيمنة الرجل عليها، فإنّ حضارة الحبّ التشاركيّ تقضي بأن يتساوى كيان المرأة وكيان الرجل وبأن يتجاوز الناس سقطة الانفصال والانعزال: «إنّ الحضارة التي تفرض على الوجود قيم آدم دون سواه، على حساب وجود حواء المرأة، هي حضارة الخطيئة الأصليّة، حضارة الانفصال لأنّها تعتبر المرأة من ذرّيّة الشيطان ولأنّها تستبيح قتل الأخ لأخيه حتّى بعد تقديم القربان شكراً لله. إنّها حضارة الانفصال لكونها تحول دون قيام الحوار بين الأخ وأخيه»^(٣٠). في هذا السياق، يتجلّى التفسير الجريء لواقع الخطيئة في الوعي المسيحيّ. فالخطيئة ليست ناشئة من إقبال الإنسان على العلاقة الجنسيّة، بل من إعراض الإنسان عن العلاقة الجنسيّة لأنّ الحبّ الجنسيّ هو أسمى مواضع العلاقة الإنسانيّة.

لذلك كان شرط التكامل بين المرأة والرجل أن يبلغا كلاهما إلى حالة الحبّ الجنسيّ لأنّ هذا الحبّ هو رمز العلاقة الإنسانيّة الأمثل وموضع التجربة الوجوديّة الأبلغ: «في الحبّ الجنسيّ تظهر الثنائيّة الأصليّة الملازمة لكلّ وجود إنسانيّ، فريدياً كان أم جمهورياً. وهي ثنائيّة الخطيئة والنعمة. فالخطيئة هي الانفصال والانغلاق، أو نزعة السيطرة، وبالتالي السجن والاختناق أو القتل. والنعمة هي الاتّصال والانفتاح أو نزعة الاتّحاد، وبالتالي الحرّيّة أو الانسراح والخلق»^(٣١). التلاقي الإنسانيّ نعمة الوجود لأنّ الناس مفطرون على التواصل والتعاون والتحابّ. وحده الحبّ التشاركيّ يتيح للإنسان أن يحيا حرّاً خلافاً مبدعاً لأنّه يولجه حالة الاتّحاد الحميميّ بشريكه الإنسان. والحبّ الجنسيّ يفجّر في الإنسان طاقات العطاء والإقبال المبدع إلى الذات وإلى الآخرين. ذلك أنّ التشارك لا يعني على الإطلاق تنكّر الإنسان لذاته: «حركة الخروج إلى الآخرين لا تكتمل إلّا بالعودة إلى الذات»^(٣٢). هي هذه العودة التي تثمر في الذات بذار الانفتاح على الآخرين، فتمنح الذات خصوبة التلاقي والتشارك والتلاقح والتقابض.

(٢٩) صارجي، العلاقات الجنسيّة والدين، ص ١٥٩ - ١٦٠.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

فحوى الكلام في الحبّ الجنسيّ أنّه حبٌّ تشاركيٌّ يبلغ بالشريكين إلى أوفر حالات العطاء الإنسانيّ خصوبةً. ومن ثمّ، فإنّ السمة الأساسيّة التي تضمن صدقيّة الحبّ إنّما هي سمة الخصوبة المعطاء. ولذلك ما كان المسيح أعزب، وهو الممتلئ دققاً وخصوبةً وعطاءً. هو الخصب في ثماره^(٣٣) ما كان قطّ في حالة العزوبة والعزلة والانقباض الكيانيّ. أمّا العزوبة التي تفرضها المؤسسة الكنسيّة، فإنّها تجافي منطق الطبيعة الإنسانيّة. وأمانةً لهذا التصرّو، لم يتورّع بشارة صارجي عن الانتقاد الحادّ لعزوبة الكاهن التي يجتهد أصحاب السلطان الكنسيّ في تبريرها لاهوتيّاً، في حين أنّه يعتبرها اغتصاباً للطبيعة^(٣٤). وهو يتحدث هنا عن العزوبة المفروضة التي هي خنقٌ للوجود الإنسانيّ الأصيل^(٣٥).

أمّا الوجه الثاني من العلاقة الإنسانيّة التي يستجليها بشارة صارجي، فهو السلوك الديمقراطيّ في وضعية التشارك الجماعيّ. في كتاب التأمّلات اللبنانيّة يسوق تعريفاً راقياً للديمقراطيّة يربطها بكيونة الإنسان الجوهرية: «الديمقراطيّة هي قبل كلّ إيمانٍ بإمكانات الإنسان في مبدأه الجوهريّين: الروحيّ والجسديّ. وهي في الوقت عينه عزمٌ وطيدٌ على تفتيح هذه الإمكانيات. ولديها في هذا السبيل عاملان فاعلان هما الثقافة والتربية»^(٣٦). لا يقتصر هذا التعريف على إثارة صفة الحرّيّة في الكائن الإنسانيّ، بل يستطلع في هذا الكائن إمكانياتٍ شتّى من العطاء والإبداع يختزنها في تضاعيف بناء الجسديّة والروحيّة. فإذا كانت الديمقراطية استنهاضاً لإمكانيات الإنسان الدفينة الغنيّة الواسعة، فإنّ الإنسان الذي لا يثق بإمكاناته ولا يعاين في ذاته إلّا الموت والعدم والفناء إنّما هو إنسانٌ غيرٌ ديمقراطيّ على الإطلاق. وحده الإنسان المؤمن بذاته وبطاقاته هو الديمقراطيّ الحقيقيّ. ومن ثمّ، فالإنسان صنفان، صنفٌ يرى العدم في ذاته، وصنفٌ يرى في ذاته التوق إلى التجاوز الأسمى. الإنسان الأوّل عبءٌ على الديمقراطية، فيما الثاني «ابنٌ للديمقراطيّة أبرّ، لا يني يدعو الناس إلى وليمة الآلهة، إلى الحقيقة والصالح والجمال»^(٣٧). ولا غرو إذ أنّ تقترن الديمقراطية بقدرة الإنسان على تطلّب الكيونة المطلقة في الكائن الأسمى وفي القيم العليا. فالديمقراطيّة تقوم على أساس الاعتراف بانفطار الكيان الإنسانيّ على تجاوز ذاته شطرَ القمم الإنسانيّة الرفيعة التي تلامس مراقي الألوهة السنيّة. وليست هي حصراً للإنسان في سياق الفعل التاريخيّ المقيّد.

حين تثبت هذه القاعدة، يمكن المضيّ إلى سائر المقتضيات التي ينطوي عليها السلوك الديمقراطيّ، وفي رأسها احترام الاختلاف بين الناس في الفكر والممارسة: «لعلّ أشرف ما يعتلج

(٣٣) «لا يمكننا أن نعتبر المسيح أعزب، وفقاً للإيمان المسيحيّ. فالمسيح، في الإيمان المسيحي، هو الأقنوم الثاني من الثالوث الأقدس، ولهذا الأقنوم خصبٌ شخصيٌّ إلهيٌّ، ناشئٌ من علاقته الحميمة مع الأقنوم الآب، إذ ينبثق عنهما الروح القدس» (المصدر نفسه، ص ٢٧٤).

(٣٤) «العزوبة في النهاية اغتصابٌ للطبيعة. فالوجود الإنسانيّ هو وجودٌ جنسيّ يكتمل في الحبّ والخصب. ومن الوهم الادّعاء بأنّ الإنسان يستطيع أن يتحرّز بصدق من هذا الواقع» (المصدر نفسه، ص ٢٦٩).

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

(٣٦) صارجي، تأملات لبنانيّة: الأسس لتطوّر لبنانيّ - من وحي الأزمة، ص ٧٣.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٧٢ - ٧٣.

في أطواء الإنسان، وأقدس ما يتأجج في داخله معتقدٌ نشأ عليه أو رأيٌ اختاره. ولذا بات من الواجبات الأساسية في الحياة الاجتماعية أن أحترم معتقد غيري وأن أعير رأيه انتباهاً واعياً، دون أن يفرض عليّ موقفي هذا أن أنقاد حتماً إلى اعتناق كلِّ معتقد وأن أذعن لكلِّ رأي»^(٣٨). فاحترام رأي الآخر من دون الانقياد إليه والخضوع له هو من علامات السلوك الديمقراطيِّ القويم. ذلك أنَّ الآخر يعبر عن ذاته في فكره ورأيه. فلا يجوز لأية سلطة على الأرض أن تدعي احترام الكينونة الإنسانية في مستوى الإقرار المبدئي من غير أن تقرن هذا الادعاء باحترام صريح لما تنطوي عليه هذه الكينونة من فريدة تجعلها قابلةً للتشارك الحرِّ المخصب. فالتشارك بين المتماهين على إكراهٍ ليس من السلوك الديمقراطيِّ. إنَّه عين الاستبداد.

ثمة مقاربة أخرى للديمقراطية تنتقد فيها إسرافها في الانتصار لمساواة بين الناس تُبطل فيهم الفريدة والتألق والقدرة على الابتكار الفذ. لذلك قد تنقلب الديمقراطيةُ ظالمةً في وجه من وجوها. في التأمل الثامن من التأملات اللبنانية يترسّم بشارة صارجي في الديمقراطية وجهاً مشرقاً ووجهاً مظلماً. فالوجه المشرق هو الوجه المثالي للديمقراطية التي تعزّز في الإنسان جوهره العقليِّ الروحانيِّ الحرِّ^(٣٩). أمّا الوجه المظلم، فهو الوجه الواقعي للديمقراطية التي تساوي بين الناس بمعزل عن نضجهم الفكريِّ وتألقهم الإنسانيِّ وعمقهم الروحيِّ. غير أنَّ الخلاصة التي يبلغ إليها بشارة صارجي تُربك الفيلسوف السياسي في هذه الأيام. فهو يرسم أنَّ الديمقراطية تحمل في طياتها بذار التناقض بين الحرية المثالية والواقع الإنساني المتخلف في أغلب أمثلته الفردية. ولذلك يضيف: «إنَّ واقعاً يحمل التناقض طي وجوده لمدعو حتماً إلى الانهيار، إن لم يقم من يتدارك خطر هذا الوضع. وليس من عبث الصدف أن نلاحظ في عصرنا هذا، وبنوع أخص في شرقنا أدناه وأقصاه، انهيار النظم الديمقراطية وقيام نظم عسكرية تحد حتماً من حريات الفرد الديمقراطية. إنَّما، وأسفاه، رغم ما يتضح في هذه النظم من تناقض وجوهر الإنسان الحرِّ، تنجلي أكثر انسجاماً مع واقع المجتمع»^(٤٠). لا ريب في أنَّ مثل هذه الخلاصة هي من أخطر الخلاصات الفكرية التي أفضى إليها بشارة صارجي في حسّه الفلسفيِّ السياسيِّ الواقعيِّ. فهو لم يخضع خضوع التقليد الأعمى للاعتبارات التي يسوقها الفكر الغربي في تقريظ الطرح الديمقراطي، وتنصيبه في منزلة الحلِّ العجائبي، بمعزل عن بني الاستعداد الثقافي والاجتماعي التي تنشأ عليها المجموعات البشرية والكيانات السياسية. ولذلك ارتأى أن يُنظر في الواقع الاجتماعي الإنساني قبل الركوب مركب الديمقراطية.

إيضاحاً لمثل هذا التصوّر النقدي، يتناول بشارة صارجي مسألة العمل الإنساني الذي يُلزم الإنسان أن ينخرط انخراطاً رضيعاً في بناء المدينة الإنسانية التي ينتمي إليها. فالديمقراطية التي

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٧ - ٢٨.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٦٦.

تذود عن حرّية العمل الإنسانيّ لا يسعها أن تقبل بأن تنقلب هذه الحرّية عزوفاً متعمّداً عن العمل: «الديمقراطية تقدّس حرّية العمل، إذ تعطي كلّ إنسان الفرصة لاختيار الطريق الخاصّة للمشاركة في ببناء المجتمع. وهي في الوقت ذاته قائمةٌ أصلاً على وجوب العمل. فمن لا يعمل، من لا يشترك فعلياً بوجه من الوجوه في تشييد المجتمع، لا حقّ له مبدئياً بالحرّية، سواءً أكانت مدنيّة أم سياسيّة، بل لا حقّ له بالوجود»^(٤١). فالعمل المبدع والتشارك الخلاق هما، في نظر بشارة صارجي، أساس الوجود وعماد الحياة. ومن يمتنع عن العمل بملء إرادته وكامل قوّته الذهنيّة لا يستحقّ أن يشارك في بناء المدينة الإنسانيّة. ليس في هذا القول من إجحاف وظلم لأنّ الامتناع عن العمل هو امتناعٌ عن الوجود، والامتناع عن الوجود هو امتناعٌ عن التمتع بمواهب الوجود. وما الحرّية سوى موهبة سنيّة من مواهب الوجود. فلا يستطيع الإنسان أن يمتنع عن الوجود وأن يتمتّع بالوجود في الوقت عينه وفي الوضعيّة الوجوديّة التاريخيّة عينها.

ثالثاً: فلسفة الإنسان في إيمانه بالمطلق

من بعد أن استوضح بشارة صارجي بنية الوصال التشاركيّ في العلاقة الإنسانيّة الصحيحة، أخذ يستطلع آفاق العلاقة الإيمانيّة التي تربط الإنسان بالكائن المطلق، أي بالله الخالق والأب المحبّ. ويقينه في هذا كلّهُ أنّ الانفتاح على السرّ الإلهي لا يتأتّى للإنسان إلّا إذا بسط كيانه لملاقاة الآخرين وطفق يضطلع اضطلاعاً خلاقاً بمسؤوليّة التشارك الكيانيّ. وممّا يدلّ عليه افتراضٌ مثل هذا الاختبار الإنسانيّ أنّ إمكان العلاقة بالله يقتزن اقتراناً وثيقاً بنشوء العلاقة الصحيحة بين الناس. واستقامة العلاقة الأولى مرهونةٌ باستقامة العلاقة الثانية. أمّا القبول بمثل هذا الافتراض، فيقتضي الجرأة في مساءلة مألوفات الذات وموروثات التقليد: «من الأكيد الحقّ أنّ أصعب ما يأتيه الإنسان عبر عمره هو رفع منصّة قضاء ذاتيٍّ لمحاكمة كلّ حقيقة (معرفة) وردته عن طريق التعليم التقليديّ، فاقبلها راضياً دون تنقيب، ولم تُنح له ظروفٌ تطوّره الذاتيّ أن يتحقّقها عن طريق نفسه. وإنّا نجد أنّ أثبت ما تفرضه الأديان، مقصيّةٌ عنه كلّ سبيل جدل، هو الإيمان بالإيمان. وكلّ خطيئة تنتاب الإيمان هي ثابتةٌ لا مغفرة لها»^(٤٢). ينطوي هذا القول على توازن دقيق بين ضرورة المراجعة الذاتيّة النقديّة وضرورة التسليم الإيمانيّ الواثق. غير أنّ التسليم الإيمانيّ لا يشمل سوى حركة الإيمان بعينه. أمّا مضمون العقائد ومنصوص التعليم، فهو من الأمور التي تستوجب الاقتناع الفكريّ والوثوق النفسيّ والتأييد الروحيّ. وهذا كلّهُ تقتضيه ضرورةُ النقد الذاتيّ الدائم والتقويم الفكريّ المطرّد لكلّ المعارف والتعاليم والحقائق.

حين يركن الإنسان إلى حسّه الذاتيّ العفويّ، لا يلبث أن يختبر النزوع الفطريّ إلى الإيمان بالله. ذلك «أنّ النزعة الدينيّة الأصيلة في الإنسان هي نزعةٌ وحدويّةٌ تستحوذ على نواحي الوجود

(٤١) المصدر نفسه، ص ٦٧ - ٦٨.

(٤٢) صارجي، «في سبيل فلسفة لبنانيّة»، ص ١.

الإنسانيّ كلّهُ في إحساسه وفكره وإرادته، وتدفعه، بواسطة الوظائف الجوهرية، إلى الانطلاق أوّل الأمر نحو الطبيعة، ثمّ معها وعبرها نحو المبدأ الأوّل الذي هو الله. فكأنّ الإنسان يستعيد في هذا الاختبار الشعور الأوّل بالدفع والحنان الذي رافق أوّل أيّامه على الأرض، حين كان جنيناً في حشا والدته تتجمّع فيه الحياة كلّها في اندفاع نحو المستقبل. فالنزعة هي في أساسها تفتّح اتّحاديّ لكلّ طاقات الإنسان تفتّحاً منسجماً ومتناغماً مع الطبيعة التي هي صنع الله وفي الوقت ذاته دلالة على قدرته وعنايته، ومع الآخرين الذين هم موضوع حبه وحضوره»^(٤٣). فالإنسان ينزع إلى الله من تلقاء حركة الكيان التي تدفع به إلى تجاوز ذاته نحو الاتّحاد بالكائن المطلق الذي منه يستمدّ كلّ كيانه. بيد أنّ هذا الخروج من الذات إلى الله لا يتحقّق إلّا بواسطة الخروج إلى الآخرين. ومن أخطر ما قاله بشارة صارجي في هذا السياق أنّ الحبّ الجنسيّ هو الذي يؤهّل الإنسان لتجاوز كيانه والتوق إلى أصل الوحدة الكيانية التي فيها يتجسّد الوصال الإنسانيّ الحميم، ولكأنّ الله هو ينبوع الذي منه ينبجس الحبّ، والطاقة التي بها ينمو، والمثال الذي إليه يرنو: «في الحبّ الجنسيّ يختبر الإنسان المعنى الصحيح لأصالة الآخر، وبالتالي لأصالة الآخرين، فيسعى بدوره، وبقدر ما يستطيع، إلى اكتشاف هذه الأصالة وإنمائها. ويميّز هكذا بين الإنسان والأشياء. [...] فالأخلاق الصحيحة تتأصل في حبّ جنسيّ صحيح. وفي الحبّ الجنسيّ يختبر الإنسان إرادة تجاوز الذات المتأصلة في صميم وجوده في السعي وراء الكيان الأفضل. ولكن الحضارة شوّعتها يوم وجّهتها نحو السعي وراء الأشياء لامتلاكها ووراء الأشخاص للسيطرة عليهم. في حركة التجاوز هذه، المتبادلة مع شريكه في الحبّ والتي تصل حتماً إلى تفتّح مع الآخرين في المجتمع، يستطيع الإنسان أن يختبر اللقاء المنشود بالشريك الوحيد والدائم للتجاوز الكلّيّ إلى المطلق، أي إلى الله. هكذا في الحبّ الجنسيّ يختبر الإنسان الله حاضراً في الاتّحاد ليس لإرادة خلق فحسب، بل كروح وحدة مطلقة يلتقي فيها كلّ اتّحاد تجاوزيّ ممكن»^(٤٤). في الحبّ الجنسيّ يختبر الإنسان إرادة تجاوز

(٤٣) صارجي، العلاقات الجنسية والدين، ص ٢٨٩ - ٢٩٠.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٢ - ٢٩٣. واستيضاحاً لهذا التأصيل المبكر، يتوسّع بشارة صارجي في تحليل معاني الحبّ الجنسيّ اللاهوتيّ: «إنّ الحضارة العلميّة، بعد أخذها بالأنماط الشاملة والضرورية، تنفي قدرة الإنسان على الوصول إلى هذا المطلق إنّ لم تعتبره شاملاً للنسيبات التاريخية. إنّها، بعد أن تجعل من العقل الإنسانيّ السيّد الوحيد، ترفض الله المطلق في السماء، وترفض بالنتيجة الحبيب المطلق على الأرض. وفوق ذلك، ترفض الأصالة في الإنسان الفرد لتزجّه في حتميّات المطلق النسبيّ، أو عفوية العرضيّة المبعثرة. صحيح أنّ الحضارة العلميّة توفّر للإنسان كثيراً من المكاسب العابرة، ولكنّها تحرمه من أيّ أمل بالخلاص لأنّها أطاحت بمعنى الوجود. أفقدت الحضارة الإنسان عاطفة الرجاء لأنّها جعلت منه سيّداً يشترع وينكبّ على العمل وفقاً لبرنامج محدّد، ويسوق كلّ ما يأتي بطريقة حتميّة، وأزالت من سلوكه كلّ أمل للقاء إرادة حرّة. فالمستقبل صار رهن القواعد العلميّة الحتميّة لا يختبئ في طبائعه أيّة إرادة خيرة يمكنها أن تفاجئ الإنسان بأكثر ممّا يحسب ويتنظر. ولكنّ الحبّ الجنسيّ يتملّك على وجود الإنسان كلّهُ، لا بوظيفة دون غيرها، بل يتعدّى العرضيّة والنسبيّة نحو وجوب الوجود دون أن يرتدي شكلاً جامداً. فيه يختبر الإنسان أوّل مراحل التجاوز الكلّيّ في حبيبه على الأرض، هذا العرضيّ النسبيّ في فرديّته، إنّما المطلق في الحبّ. وفي ثنائية العرضيّ النسبيّ - المطلق يلتقي الحبيبان في الواجب الوجود المطلق، وهو الله. هكذا يتأقّ الحبّ الجنسيّ في صلاة مثلي، متحرّرة من كلّ وجه شعوديّ، ومن كلّ رغبة سيّطرة، ومشغّة بالرجاء» (ص ٢٩٣ - ٢٩٤).

الذات ورغبة ملاقة الله لأنّ هذا الحبّ يؤهّل الكائن الإنسانيّ لاختبار فعل التشارك الكيانيّ الذي يبلغ ملء اكتماله في الكينونة الإلهيّة، كينونة التشارك الأقصى المعتلن في سرّ التجسّد. فالإنسان، حين يختبر العلاقة الإنسانيّة الصحيحة في التشارك الكيانيّ العميق، والحبّ الجنسيّ هو إكليها الأسمى، يستطيع أن يختبر علاقة الانفتاح على الله والتواصل معه والاتّحاد به. ولذلك قارن بولس الرسول علاقة الله بالإنسان بعلاقة العريس بالعروس^(٤٥).

وممّا يستثير الأسف في وجدان بشارة صارجي أنّ التصرّو الحديث للألوهة أوشك أن يُعرض عن مثل هذا الاختبار التشاركيّ الناشب في عمق الذات الإلهيّة. فالفكر الحديث مال ميلاً مسرفاً إلى المنطق الحسابيّ حتّى إنّ تصوّر الله تصوّراً مأسوراً بمقولات الهندسة الحسابيّة. فلقد تطوّر مفهوم الله في العصور الحديثة، ولا سيّما في تصوّرات ديكرت وكانط، فأعرض الفكر عن صورة الله المحبّ ومال إلى صورة الله المنظم: «تحوّلت علاقة الخالق مع العالم إلى ميثماتيكيّة حسابيّة هندسيّة جعلت لايبنتس يذهب إلى القول: إنّ الله يخلق العالم وهو يحسب. إذن كلّ ما يجري في الكون، ومن ثمّ في الإنسان، يخضع لحتميّة حسابيّة، أو بالحريّ لنظام حسابيّ دقيق لا وجود للعاطفة فيه. لقد عدل الفكر عن التطلّع إلى الله الحبّ، للتطلّع إلى الله المنظم»^(٤٦). فحريّ بالإنسان المعاصر أن يستعيد للعاطفة مقامها المؤثّر في حركة الكيان الإنسانيّ والوجود التاريخيّ. وكلّ نزوع إلى الله لا يستقيم إلّا إذا صاحبه توقُّ إلى اختبار الحبّ الأصيل.

لا عجب، من ثمّ، أن تتحوّل العبوديّة لله انفتاحاً للكائن الإنسانيّ على آفاق المشاطرة الكيانيّة: «العبوديّة تجاه الله إنّما هي وعيٌ لهذا الواقع الكينونيّ العميق وإقرارٌ بهذا الواقع عقلاً وفعلاً. ولا شكّ أنّ وعي هذا الواقع والإقرار به، عقلاً وفعلاً، هما من الدوافع الأساسيّة لتطوّر الإنسان وتحقيق غاية وجوده المشاطر، إذ إنّ هذا الوجود لا يبلغ كماله إلّا في كمال المشاطرة. إنّ العبوديّة لله تقود حتماً إلى المحبّة، وهي ملء الكيان وغاية كلّ تطوّر. المحبّة التي بها يخرج الإنسان من ذاتيته، فيعود إليها عن طريق مبدأ وجوده مليئاً مزدهراً»^(٤٧). فالعبوديّة لله هي من صميم الكينونة الإنسانيّة، عند صارجي. وهي الدافع الأساسيّ في تطوّر الإنسان لأنّها تقود إلى اختبار التشارك الكيانيّ. فليست هي انتقاصاً من كرامة الإنسان، بل بالحريّ ارتقاء بالإنسان إلى مرتبة التشارك التي بها تتحقّق كينونته أفضل تحقّق.

علاوة على ضمان اختبار المحبّة المعطاء، تنطوي العبوديّة لله على ضمان آخر يهب الوجود الإنسانيّ كلّ قوامه وتماسكه وأتساقه. فالعبوديّة للحقيقة تنفي التناقض القاتل في الكيان وتبطل إمكان اللامعنى المنتهك لهبة الحياة: «وهناك عبوديّة للحقيقة يُقرّ بها كلّ من ينفي التناقض أو اللامعنى كعامل داخليّ في الكيان. عبوديّة الحقيقة هي الانسجام الشخصيّ الواعي في نظام

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٤٧) صارجي، تأملات لبنانيّة: الأسس لتطوّر لبنانيّ - من وحي الأزمنة، ص ٤٢ - ٤٣.

الكون، والاتحاد بكل من الكائنات الموجودة اتحاداً ذاتياً، بحيث أصبح نوعاً ما كل شيء، دون أن أفقد ذاتيتي. أصبح نوعاً ما كل شيء فعلاً بعد أن كنت كل شيء قدرة»^(٤٨). فالعبودية للحق هي إذاً بناءً للذاتية الإنسانية لأن الكائن الإنساني يتحقق بالحق ويتسق بالمعنى ويكتمل بالكمال. وما الإيمان بالله سوى التعبير عن الإيمان بالإنسان الذي يتوق إلى ملء إنسانيته في مشاطرة الكمال الإلهي. ولذلك تحدث بشارة صارجي في أواخر الخمسينيات من القرن المنصرم عن إيمانه بالإنسان الجوهر: «تلك القوة هي عين ثاقبة، تتعدى الظاهر إلى اللب، إلى الجوهر، تتخطى التاريخ إلى اللاوعي، إلى الأزلي، تتجاوز الأحداث نحو الروح المسيرة للحوادث. تلك القوة هي إيماني. إيماني بالإنسان، بالإنسان الجوهر الذي مهما تدنى في حياته يبقى قبساً من إله. بالإنسان القدرة الذي مهما فسد في تاريخه يظل إمكانية خلود. بالإنسان القلب الذي مهما حقد في حياته لا يلبث أن يجد في الحب إكسير الوجود»^(٤٩). فالإيمان بالله والإيمان بالإنسان هما الوجهان المتقابلان للمتكاملان لحقيقة الوجود بأسره^(٥٠). وهذه القوة هي التي تهب الإنسان الابتدار الخلاق إلى مشاركة الإنسان في بناء إنسانيته في قرائن انتماؤه التاريخي.

من صلب هذا الإيمان يستمد الإنسان عزمه على المجاهدة الكيانية في سبيل بناء الإنسانية في كل إنسان. والرسالة الدينية، حين تُهمل هذه المسؤولية الجسيمة، تسقط في متاهة الأنظومة الأيديولوجية العقيمة. فالرسالة الدينية ينبغي أن تتجاوب هي ومحيطها، فتعين الأمور معاً التحسس الوجداني والمشاطرة الحياتية^(٥١) حتى تسهم إسهاماً حياً في إنقاذ الإنسان وترميمه وتجميله وإبلاغه ملء قامته. وفي هذا السياق، لا بد من النضال من أجل تحرير الإنسان من إرادة الشر، وهي الإرادة التي تغلّ فيها انغلاقاً خبيثاً مفاعيل الخطيئة. وما الحديث المسيحي عن الخطيئة الأصلية سوى التعبير الرمزي عن تواطؤ إرادات الشر وتألبها على الكيان الإنساني. وأمانة لضرورات تطوّر الخطاب المسيحي في مصاحبة أحوال الاجتماع الإنساني، يتحدث بشارة صارجي عن التصور المسيحي للتاريخ، فيعتبر أنّ فكرة الخطيئة الأصلية في المسيحية تعني صراع الإرادات البشرية الشريرة. فإذا بالتاريخ هو «التاريخ المنسوج من صراع الإرادات البشرية الشريرة أو، بتعبير

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١١ - ١٢.

(٥٠) في هذا الموضوع الخطير من البحث قد يلاقي بشارة صارجي بولس الخوري الذي يصوّر المطلق في صورة التجاوز الناشب في عمق الكيان الإنساني حيث يبحث الإنسان عن تحقيق معنى كيانه في تضاعيف واقعه العصي على الاكتمال. وفيما المطلق يتخذ، عند بشارة صارجي، صورة الإله المنعقد كيانه على التشارك الكينوني، يتجلى المطلق، عند بولس الخوري، في هيئة القصد الكامن في تضاعيف الكيان الإنساني لا بني يحته على تطلب كمال الذات بما يخطئ على الدوام دائرة التحقق التاريخي الناقص. للاطلاع على تفاصيل هذه الرؤية الفلسفية، انظر:

Paul Khoury, Le Fait et le sens: Esquisse d'une philosophie de la déception (Paris: L'Harmattan, 2007).

(٥١) في مقدّمة البحث الذي أعدّه بشارة صارجي في العلاقات الجنسية والدين إصراراً على حيوية الرسالة الإيمانية وقابليتها للتكيف مع

أحوال العصر ومقتضياته. انظر: صارجي، العلاقات الجنسية والدين، ص ٦.

مسيحي، المشوّه والمنحط بالخطيئة الأصليّة»^(٥٢). فالكدح الإيمانيّ يستوجب من الإنسان معاركة الشرّ أنّى حلّت آثاره، وملينة الإنسان الضعيف في سعيه إلى الانتعاق من سطوة الإرادة الشريرة الكامنة فيه وفي أتراكه.

في الحديث عن الإيمان المسيحيّ، لا بدّ للمفكر المسيحيّ من أن يتصدّى لمسألة التوفيق بين الدين والعلم. فالعقل الإنسانيّ المعاصر أضحى يُفرد للعلم مقام الصدارة في تدبّر أحوال الطبيعة، والتحرّي عن أسباب الظواهر وعللها وحركتها ومسرى تطورها. وبما أنّ المفكر المسيحيّ لا يمكنه أن يتنكّر لمقتضيات العقل المعاصر، فإنّه يتعيّن عليه أن يستجلي في حركة الإيمان تأييداً صريحاً لنشاط العقل العمليّ، وحرصاً حازماً على رعاية طاقات هذا العقل ومصاحبتها وتوجيهها نحو المعنى الأسمى المرسوم في أفق الوجود الإنسانيّ. والمقولة الأساسيّة التي يستثمرها بشاره صارجي في مسعاه التوفيقيّ هذا إنّما هي مقولة الحكمة الإنسانيّة في تدبّر واقع التطور الإنسانيّ. فهو حين يتحدّث عن داروين، لا ينبذ فكرة التطور من دائرة التفكير الإيمانيّ المسيحيّ: «فالتطور واقعٌ علميّ، ولكنّ الله خلق العالم وكلّ حياة فيه. كلّ واحد منّا هو ثمرة فكر الله. وليس البشر نتيجةً عرضيّةً وخاليّةً من المعنى في التطور».

يورد بشاره صارجي هذا الكلام للبابا بندكتوس السادس عشر، ويؤيّده تأييداً صريحاً كاملاً، ويعتمده كأصل مكين في تفكيره^(٥٣). وأمّا الأصل الذي يقوم عليه مثل هذا التفكير الإيمانيّ، فهو الوثوق بقابليّات الوجود الإنسانيّ الذاتيّة للانفتاح على الكائن المطلق: «ليس الوجود الإنسانيّ محصوراً في عالم طبيعيّ مغلق ولا في زمان محدود، بل هو زاهرٌ بالمبادرات الدائمة التجدد والتجديد، وغنيٌّ بوعده الخلاص مع بلوغ ملء الزمان في تجسّد المسيح، الأنوم الثاني من الثالوث المقدّس»^(٥٤). فالتطور كامنٌ إذّاً في صميم الوجود الإنسانيّ لأنّ هذا الوجود ينطوي على طاقاتٍ من التجدد الذاتيّ يستحيل حدّها أو حصرها أو التنبؤ بها. من أخطر هذه الطاقات قدرة الفعل الخلاصيّ الذي غرسه السيّد المسيح في تربة التاريخ الإنسانيّ. فالوجود، بحسب الفهم الإيمانيّ المسيحيّ، هو موضع انغلال النعمة الخلاصيّة التي استودعها الله الحياة الإنسانيّة برمّتها. فأضحى الكون كلّهُ كوناً معدّاً للانسلاخ في تصميم الحبّ الإلهيّ الشامل. ومن طاقات هذا الحبّ أن ينثر بذارَه في تضاعيف الزمن المنقضي والحاضر والمقبل، بحيث يستحيل على الإنسان أن يستنفد طاقات هذا الحبّ بما يُنجزه هو من أعمال البناء الإنسانيّ في الكيان، أي في البنية الكينونيّة وفي المسلك التاريخيّ.

لما كان الأمر على هذه الحال، فإنّ المؤمن «يعرف بالإيمان أيضاً أنّه توجد نظرةٌ أخرى للكون وللإنسان تُكمّل رؤية العلوم وتُعطيها قوامها وصمودها. ولا تحول المواصلة البيولوجيّة بين الحيوان

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٥٣) بشاره صارجي، «الإيمان والعلم»، (محاضرة عن داروين في جامعة الحكمة - بيروت، ٢٠٠٩، نصّ غير منشور).

(٥٤) المصدر نفسه.

والإنسان دون يقين المؤمن المسيحيّ بأنّه يوجد تجاوزٌ ميتافيزيقيّ داخل الكائن البشريّ يسمّيه البابا يوحنا بولس الثاني «قفزة نوعيّة» لأنّه يؤمن أنّ الإنسان وحده خُلِقَ على صورة الله، وهو مدعوٌ لإحياء علاقة حميمة مع خالقه. فالله هو أصل كلّ الخليقة. والله هو ينبوع الحياة، وقد ميّز الإنسان بخلقه فريداً ودعاه إلى الإسهام على طريقته في عمليّة الخلق بالانفتاح على المستقبل في التبادل الأكثر كرمًا^(٥٥). وبما أنّ الإنسان مخلوقٌ على صورة الله ومثاله، فإنّه خليقٌ بمشاركة الله عمل الخلق والإبداع. وما التطوّر سوى التعبير الفعليّ عن مجرى هذه المشاركة الخلّاقة. فلو لم يكن الإنسان مشاركاً لله في عمليّة الخلق المستمرّ، لما تطوّرت أحوال التاريخ، وتنامت أوضاع الإنسان، وتكاثرت مراتب الوعي فيه.

أمّا أبلغ ما تجرّأ عليه بشاره صارجي في تبريره الإيمان في الواقع التطوّر في التاريخ، فهو قوله بأنّ التطوّر تقتضيه سنّة الحبّ الجنسيّ في الطبيعة الإنسانيّة. لذلك يجوز الاستعانة بمثال الحبّ الجنسيّ للتدليل على إمكان الانسجام بين الدين والعلم. معنى ذلك أنّ الحبّ الجنسيّ هو الذي ينهج السبيل الأمثل لتجاوز الصراع بين الدين والعلم. فكما أنّ الحبّ الجنسيّ يُخرج الإنسان من ذاته لملاقاة الآخر والاتّحاد به وإعطاء الكون دفقاً جديداً فريداً منبثقاً من الحبّ، كذلك الدين يتوق إلى لقاء الوجه الإلهي والاتّحاد به، والعلم يروم إنماء الكون وإخصاب إنسانيّته^(٥٦).

رابعاً: فلسفة الإنسان في انتمائه اللبناني

كان في مستطاع بشاره صارجي أن يختم تفكّره الفلسفيّ بقضايا الإيمان والتوفيق بين الدين والعلم. ولكنّه أثر أن يتأمّل أيضاً في الواقع اللبنانيّ وفي معنى انتمائه الوطنيّ وانغراسه في تربة الشرق العربيّ. فأتى هذا التأمل أقرب ما يكون إلى بناء واقعيّ في الفلسفة السياسيّة التي تستدعيها قرائن الأوضاع اللبنانيّة. بحث بشاره صارجي، وشأنه في ذلك شأن كثير من الفلاسفة اللبنانيين المعاصرين، بحث في الهويّة اللبنانيّة، وفي مسألة المعايضة اللبنانيّة، وفي الواقع اللبنانيّ السياسيّ. ولكنّه اجتهد أيضاً في استخراج الأصول النظرية الخليقة ببناء فلسفة لبنانيّة ذاتيّة. ونظراً إلى أهميّة هذا المسعى الفلسفيّ، فإنّ مسألة الإنسان في لبنان لا بدّ لها من أن تتناول هذه القضايا وتعالجها معالجةً مستوحاةً من معاناة الحياة وإرباكات الواقع.

(٥٥) المصدر نفسه.

(٥٦) «إنّ النزاع التقليديّ الذي نشب بين الديانة والعلم لا يمكن حلّه على صعيد المعرفة [...]». هذا ما يحصل في الحبّ الجنسيّ حيث يمكن أن يتوفّر مناخ الجمع بين الديانة والعلم بمعناهما الصحيح. فالديانة تبغي لقاء الوجه الإلهي في الكون والاتّحاد به، والعلم يبغي إنماء الكون وإعطاء الشكل الإنسانيّ. ففي الحبّ الجنسيّ يخرج الإنسان من ذاته لملاقاة حيّ آخر يخرج أيضاً من ذاته لملاقاته والاتّصال به، وفي الوقت ذاته إعطاء الكون حياةً فريدة تخرج منه. وهكذا يستمتع الإنسان في آن واحد بلقاء الحياة وبإعطائها لغيره، ويختبر في فعله هذا الانطلاقة الجديدة لحضارة جديدة ممكنة». انظر: صارجي، العلاقات الجنسيّة والدين، ص ٢٩١ - ٢٩٢.

في مسألة الفلسفة اللبناينة، وهي المسألة التي يجوزُ بشاره صارجي لنفسه أن ينتقل فيها من حقل التفلسف المبدئي المتعالي إلى حقل التفلسف الوطني الانتمائي الملتمز، ميّز بين ضربين من الأصول التي تُبنى عليها الهوية اللبناينة. الضرب الأول ينشأ من خصائص ما يدعوه هو بالكينونة الجوهرية الفردية اللبناينة، والضرب الثاني يأتي عن طريق الكينونة التربوية^(٥٧). في الكينونة الجوهرية الفردية يستخرج بشاره صارجي السمات الأساسية في الشخصية اللبناينة، وهي السمات التي تؤهل اللبناني لصياغة فلسفة خاصة به. فالعوامل البيئية تساعد على «خلق نفسية لبنانية تنفرد بالتفتّح وتوقّد الذهن. فالذاتية اللبناينة هي دقيقة الحس، سريعة البديهة، جليّة الفكر، ميّالة إلى التصوير والنظر. وتستمدّ هذا الجلاء من طقس لبنان المعتدل وسمائه الصافية»^(٥٨). والسمة الثانية في الكينونة الجوهرية اللبناينة هي «البيئية» أو الوجود الواسطي الذي يتجلّى في التوسّط بين الشعوب، والتوسّط بين أهل البيع والشراء في التجارة، وما إلى ذلك من أصناف التوسّط في الوجود^(٥٩).

أمّا في الكينونة التربوية، فالسمة الغالبة هي التدين الذي ينغرس انغراساً في بنية المجتمع اللبناني ويتخذ صورة الانتماء الطائفي الضيق^(٦٠). غير أنّ الطوائف اللبناينة تفصل اللبنانيين بعضهم عن بعض، وتضع بعضهم في مواجهة بعضهم الآخر. فالأديان تُجمع على ضمة من الحقائق الإيمانية، ولكنها تدّعي كلّها العصمة والإمساك بعين الحقيقة. فيُنكر بعضها بعضاً^(٦١). وممّا يسترعي الانتباه

(٥٧) يجوز التقريب بين هذا التمييز في الكينونة والتمييز في الهوية الذي أنشأه ناصيف نصار. فحين يتحدّث ناصيف نصار عن الفرق بين ماهية الإنسان المعطاة له وهويته التي يكتسبها بفعله التاريخي. انظر: ناصيف نصار، الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٨)، ص ١٠٥، إنّما يقرب اقتراباً وثيقاً ممّا سبق فقاله بشاره صارجي حين أثبت الفرق بين الكينونة الذاتية القائمة عند الولادة والكينونة التربوية المكتسبة بفعل الأثر التوجيهي للمجتمع.

(٥٨) يؤكّد بشاره صارجي أنّ هذه السمة هي «ميزة فريدة خصّصه النفس اللبناينة. ومن الأكيد أنّ لدقة الحس أكبر الأهمية في خلق الفلسفة وإنعام النظر في دقائق الأمور، وتفسير ما يسري بينها من علاقات وجودية». انظر: صارجي، «في سبيل فلسفة لبنانية»، ص ٩ - ١٠.

(٥٩) «إنّ الوجود اللبناني هو وجودٌ بيئي، وجودٌ وساطي. وتعود هذه الظاهرة أساسياً إلى الوضع الجغرافي. [...] أمّا اللبناني، فقد شاء استغلال هذا الموقف البيئي إلى أقصى حدود الإمكان، فلم يقتصر على أن يكون قناةً تجارية، بل عكف على أن يخلق لذاته وجوداً مستقلاً حرّاً، وذلك بتوسيع علاقاته. فلا يقتصر في معاملاته على الاستغلال الاقتصادي، بل يتعداه إلى الاستغلال العلمي والأدبي والفني. وعندي أنّ هذه الحكمة المقتبسة عن الاحتكاك بعديد الشعوب وثقافتهم، تدعو اللبناني إلى القيام بدور فريد في الثقافة العالمية، كالدور الذي لعبه الأثيني والذي يلعبه في عصرنا الباريسي». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٦١) يعتبر صارجي أنّ الديانة تنطوي على نزعتين متناقضتين. النزعة الأولى تفتح إمكانات الكائن الإنساني وتصله بذاته وبالأخرين وبالله. أمّا النزعة الثانية، فتضعه في مواجهة الآخرين. ذلك أنّ الديانة، إذا «عُبرت بوضعها التاريخي، باتت كمدعاة أساسية لفرقة داخلية عميقة بين الإنسان والإنسان» (المصدر نفسه، ص ١١). ويتوسّع في شرح أسباب هذه الفرقة فيقول: «متى نشأ اللبناني في ديانة خاصة، فُطر حتماً على استنكار كلّ ديانة تختلف عن تلك التي حُلّق فيها وترعرع على مبادئها، وبالتالي فُطر على احتقار من لا يدين بدينه. وهكذا يلج اللبناني المجتمع منفصلاً، أو نوعاً ما، مسلوخاً عن أفراد كثيرين هم أعضاء المجتمع عينه. والسبب، كلّ السبب، عائذ إلى اتهامه باقي الأفراد بالخطأ، ولملاقاته عين التهمة مسددة إليه. فلا هو يرضى بامتهان كهذا، ولا غيره يقبل منه هذا الامتهان. وقد تعدّدت الطوائف والشيع بنوع خاص في لبنان، فكان لكلّ طائفة روحها ولكلّ شيعة نزعتها ولكلّ فريق تربيته وقيمه. وتؤثّر هذه الظاهرة تأثيراً عميقاً في الذاتية اللبناينة لأنّها تخلق انسلاخاً يصعب التخلص منه إلا على صعيد إنساني محض» (ص ١١).

أنّ بشارة صارجي يضع التدين في مرتبة الكينونة التربويّة، أي في مرتبة الكينونة المكتسبة من جرّاء التربية والمجتمع. فليست ظاهرة التدين ناشئة في الكينونة البنائية الجوهرية. وهذا ممّا يخالف ما يذهب إليه بعض المفكرين اللبنانيين، ومنهم على سبيل المثال شارل مالك وكمال يوسف الحاج، حين يعتبرون التدين عنصراً جوهرياً من عناصر الكينونة البنائية.

ممّا يمكن أن يستخلصه المرء من هذه التأملات الفلسفية الوطنية أنّ الهوية اللبنانية، في بنيتها التكوينية وفي ممارستها التاريخية، تنطوي على خصوصية إثنية وثقافية تخوّل اللبنانيين أن يخرجوا بفلسفة محض لبنانية تلتئم فيها عناصر هذه الخصوصية. وبما أنّ هذه العناصر هي التفرد اللبناني والوسطية اللبنانية والمعايشة اللبنانية، فإنّ الفلسفة اللبنانية الذاتية ينبغي لها أن تقوم على هذه الأسس المميّزة للهوية اللبنانية. ومع أنّ بشارة صارجي نفسه لم ينخرط في بناء هذه الفلسفة اللبنانية، بل اكتفى بإنشاء الإطار الشرطي النظري، فإنّ الذين اعتنوا بمثل هذا البناء أدركوا، على تباين في التمييز، أهميّة هذه العناصر اللبنانية الذاتية، ولا سيّما عنصري الوسطية والمعايشة. ولكنّ الإصرار على تفرد البصيرة اللبنانية في فهم حقائق الكون واستيعاب معطيات الوجود انفرد به بشارة صارجي من غير أن يؤيده بالحجج الأنثروبولوجية الراسخة المقنعة. ذلك أنّ لكلّ قوم حسّهم الفريد في تدبّر هذه الحقائق والمعطيات.

أمّا في شأن المعايشة اللبنانية، فلقد استفاد فيها بشارة صارجي في تأملاته اللبنانية وفي تضاعيف بحثه الجامعي الذي أعدّه في روما لنيل شهادة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية^(٦٢)، وموضوعه «اللبنانية أم العروبة؟». والبحث هذا يحلّل الإعضال اللبناني المزمّن^(٦٣) تحليلًا سياسيًا مبنياً على الواقع الاجتماعي والاقتصادي والديمقراطي. وفي مستهلّ الدراسة^(٦٤) يتساءل بشارة صارجي: هل انتفى مبرر الحديث عن الأنسنة في عالم تطغى عليه القوى التقنية والعسكرية؟ وكأني به يضع الخصوصية اللبنانية في موضع القربى الشديدة من هذا المذهب الإنساني الكوني (Humanisme) الذي يبني هوية الإنسان على قيم الإنسان الفكرية والروحية. فهو يعتبر أنّ لبنان يدين بوجوده لشكل من أشكال هذا المذهب الإنساني، وعمادُه المناداة بقيمة إنسانية مبنية على القدرة الروحية التي تستوطن الكائن الإنساني.

(٦٢) أعدّ بشارة صارجي دراسته في روما «اللبنانية أم العروبة؟ لبنان في مواجهة مصيره» في العام ١٩٥٩ سعياً لنيل شهادة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية من الجامعة الدولية للدراسات الاجتماعية. وهي دراسة كُتبت باللغة الفرنسية وظلّت في هيئة الكتابة المخطوطة فلم تُنشر حتى الآن. انظر: Bechara Sargi, «Libanisme ou Arabisme?: Le Liban devant son destin.» (Thèse pour obtenir le Diplôme en Sciences Sociales, Università Internazionale degli Studi Sociali, Istituto Superiore di Formazione Sociale, Rome, 1959).

(٦٣) في الصفحة الثانية من الدراسة، يوضح صارجي معنى التلبّث المرصّي في الإعضال: «Libanisme ou Arabisme: Voilà le dilemme qui tourmente tous les jours la conscience des Libanais.» dans: Ibid., p. 2.

(٦٤) في الصفحة الأولى من الدراسة يأتي حديثه في هذا السياق عن سذاجة الذين ما فتئوا يثقون بقدرة الفكرة الإنسانية على مواجهة منطق التسلّط: «Parler d'humanisme dans un monde qui ne croit plus qu'à la puissance technique et à la force militaire, n'est-ce pas faire oeuvre de naïf?» dans: Ibid., p. 1.

وحين يتحرّى عن أسباب الإعضال اللبنانيّ المزمّن لا يتوزّع عن استخراج التناقضات للصيقة بالواقع اللبنانيّ، فيترسّمها في صورة الجدليّة الهيجليّة التي تكبل الوطن اللبنانيّ وتُزله منزلة الضحية الدائمة. فيبيّن أنّ الطريحة هي واقع لبنان الجغرافيّ كصلة وصل بين الشرق والغرب. أمّا النقيضة، فهي كينونة لبنان التي يتنازع على تحديدها اللبنانيّون بسبب تنوعهم الطائفيّ. وفي هذا الموضوع يؤكّد صارجي أنّ الاختلاف بين الطوائف هو اختلافٌ في «تصوّر القيم الهادية للفعل الإنسانيّ»^(٦٥). ويضيف أيضاً أنّ نزوع اللبنانيّين المسيحيّين إنّما هو إلى هويّة ثقافيّة كونيّة لا تنحصر بما تقدّمه لها الرؤية القرآنيّة للإنسان والتاريخ. وهنا مبعث الصراع^(٦٦). لا شكّ في أنّ هذا الكلام هو على قدر عظيم من الخطورة والاستثارة. ولكنّه كلامٌ أرسله بشارة صارجي في نهاية الخمسينيات من القرن المنصرم حيث كان الصراع على أشده بين الكتلة الغربيّة الرأسماليّة والكتلة الشرقيّة الشيوعيّة. أمّا الحديث عن تعارض في التصوّر الفكريّ العام بين المسيحيّة والإسلام، فكان سابقاً لأوانه ومنبئاً عمّا ستُفضي إليه المواجهات الكونيّة في نهاية التسعينيات بين الكتلة الغربيّة والكتلة الإسلاميّة في إثر التحوّلات التي طرأت على النظام الشيوعيّ السوفياتيّ.

ومع أنّ افتراض التناقض الجوهريّ بين المسيحيّة والإسلام لا يقضي، بحسب بشارة صارجي، على دعوة الاختبار اللبنانيّ الفريد، إلّا أنّه يستحثّ اللبنانيّين على إدراك مواضع الاختلاف الحقيقيّة والاجتهاد في تدبّرها ورعايتها. ومن أصول الاعتراف بالاختلاف القول بأنّ لبنان نشأ، بحسب تعبير بشارة صارجي نفسه، في التناقض الذاتيّ لأنّ اللبنانيّين متوزّعو الهوى، فئة منهم تؤمن بوجوده، وفئة أخرى لا تؤمن بوجوده^(٦٧). فالذين لا يؤمنون بوجوده ينادون بعروبة وتفترض الوحدة في اللغة، والوحدة في الثقافة والحضارة، والوحدة في التاريخ والأرض، والوحدة في المقاصد والغايات^(٦٨). ولكنّ جميع تجلّيات الوحدة هذه لا تصحّ في وضعيّة الوطن اللبنانيّ. فالقوميّون العرب الذين لا يؤمنون بوجود لبنان^(٦٩)، ويعتبرون أنّ العروبة أبعد من الطوائف والأديان^(٧٠)، ويحقد بعضهم على المسيحيّين في الشرق لما يربطهم بالغرب من صلات القربى الدينيّة والثقافيّة^(٧١)، وهو الغرب الذي زرع الكيان الصهيونيّ في أرض الشرق العربيّ، هؤلاء القوميّون العرب كانوا في ذلك الزمن العربيّ لا يبالون بما يكتنز في الوجود اللبنانيّ من اختبار فريد في المعاشة والتنوّع. والخطيئة الكبرى في الفكر القوميّ العربيّ المتطرّف أنّه لا يعترف بأنّ وجود لبنان يتقدّم على التفكير بإمكان وجوده: «بين إمكانيّة الوجود والوجود الفعلّي فرقٌ كيانيّ شاسع. فالوجود الفعلّي يسمو شرفاً وكمالاً على إمكانيّة الوجود. وهذه لا كمال لها إلّا من الوجود الذي ترنو إليه. ولبنان الآن وطنٌ موجودٌ فعلاً. إنّهُ

كيانٌ مستقلٌ مكتمل الأجزاء»^(٧٢). بحسب هذا المنطق، يثبتُ بشارة صارجي وجود لبنان بالاستناد إلى صدارة الوجود الفعليّ على إمكان الوجود. وهو بقوله هذا يردّ على الذين يُنكرون هذا الوجود ويعاينون فيه مخالفةً لحقائق الجغرافيا والتاريخ.

أما الحجّة الأبلغ التي يستند إليها بشارة صارجي في تبرير الوجود اللبنانيّ تبريراً فلسفيّاً، فإنّه يستخرجها من طبيعة الدعوة الحضاريّة التي ينسبها إلى الوطن اللبنانيّ. وفي هذا قوامُ التوليفة التي يعقدها ليتجاوز بها الطريفة والنقيضة. وهي توليفةٌ تنطوي، في نظره، على جانبين: جانب خارجيّ يقوم على التكاذب الوطنيّ في شأن العيش المشترك أو المعاشيّة، وجانب داخليّ هو السعي إلى أنسنة أو مذهب إنسانيّ يوصل الشخصية اللبنانيّة ويهبها فرادتها^(٧٣). فهو يرى أنّ السبب الوحيد والبرهان الوحيد على ضرورة الوجود اللبنانيّ هو الذهاب مذهب الأنسنة اللبنانيّة أو مذهب القيمة الإنسانيّة. من خصائص هذا المذهب أنّه أولاً يجعل لبنان موضع التلاقي في التنوع^(٧٤). ومن خصائص هذا المذهب أيضاً أنّ تصوّره للتطوّر الحضاريّ أو المحضّر تصوّرٌ يربط التقنيّة بالازدهار الروحيّ^(٧٥) بحيث إنّ لبنان يغدو موضع الربط والتناغم بين الجسد والروح. ومن خصائصه أيضاً أنّه مذهبٌ يحترم في لبنان الحرّيّة الفرديّة التي توشك أن تلامس، ويا للأسف، حال الفوضى. ولكنّ الحرّيّة تظلّ هي صميم الكيان اللبنانيّ^(٧٦). وإيضاحاً لمقتضيات هذا المذهب الإنسانيّ، يتبسّط في إبانة المضمون الذي يتوخّاه من هذا المذهب: «وبالحقيقة هو الصعيد الإنسانيّ وحده الذي يستطيع جمع شتات الذاتيات اللبنانيّة. ولكن هذا الصعيد هو أقرب إلى عالم المثلّ منه إلى عالم الواقع. لأنّ المجتمع يتألف ليس من ذاتيات إنسانيّة مجرّدة، بل من ذاتيّة وجوديّة واقعيّة بكلّ ما فيها من صفات وعيوب. وعندي أنّ أولى وأهمّ الغايات التي يمكن توحيها من خلق فلسفة لبنانيّة هي خلق صعيد إنسانيّ واقعيّ يلتقي فيه اللبنانيون كلّهم في ذاتيات وجوديّة محرّرة من الفوارق التبرويّة»^(٧٧). يدلّ هذا القول على أنّ تصوّر الإنسانيّ هو الذي يُنقذ الذاتيّة اللبنانيّة. غير أنّ اللبنانيين لا يستطيعون أن ينخرطوا في مثل هذا تصوّر إلا إذا أقرّوا بذاتياتهم المتنوّعة وأقصّوا من أذهانهم مشاريع الإلحاق أو التقسيم.

لا ريب في أنّ الخطوة الأولى التي تُفضي إلى اعتماد المذهب الإنسانيّ إنّما هي التشبّث بالاستقلال اللبنانيّ الذي يضمن للاجتماع اللبنانيّ أن ينصرف إلى اختبار الالتزام الإنسانيّ الأصيل. فإذا خيّر بشارة صارجي بين لبنان ملحق بدولة عربيّة ولبنان مستقلّ في ذاته، فإنّه يختار لبنان المستقلّ. وهو، حين ينظر في طبيعة الثقافة اللبنانيّة، فهو يعتبر أنّ الرافد العربيّ أسهم إسهاماً حقيقياً

(٧٢) صارجي، تأملات لبنانيّة: الأسس لتطوّر لبنانيّ - من وحي الأزمة، ص ٥٣.

(٧٣)

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٧٧) صارجي، «في سبيل فلسفة لبنانيّة»، ص ١١.

في بناء الهوية الثقافية اللبنانية. ولكن ثقافة لبنان العربية إن هي إلا وجهٌ من ثقافة وجوده العريق، إذ إنَّ العربية ما دخلته دخولاً فعلياً مؤثراً في لغتها ومقولاتها إلا في القرن السابع عشر^(٧٨). فاللغة العربية التي يستخدمها اللبنانيون تُفصح عن فكر لبنانيٍّ متميَّز ومبتكر وأصيل. وهذه اللغة تعبر في الوجدان اللبناني عما سبق ولوج اللغة العربية الفضاء اللبناني. فكثير من اللبنانيين كتبوا باليونانية واللاتينية والسريانية. واليوم يكتبون بالفرنسية والإنكليزية والألمانية والإسبانية والبرتغالية. وإنَّ ما يجمع هؤلاء اللبنانيين المثقفين إنما هو قابلية فكرهم لاقبال كلِّ وافد حضاريٍّ جديد^(٧٩). أمَّا التاريخ اللبناني، فإنَّه لا يرتبط بالتاريخ العربي إلا ارتباطاً جزئياً لأنَّه تاريخٌ يرقى إلى آلاف السنين. وإذا ما نظر المرء في الجغرافيا الاقتصادية، فإنَّها لا تشجّع لبنان على الانخراط في الوحدة العربية. والجغرافيا الاجتماعية أيضاً لا تشجّع له لأنَّ الأُمّة متدنية في لبنان، ولأنَّ العدالة الاجتماعية متطورة فيه. والمعلوم أنَّ هذا الكلام كلُّه أنشأه بشارة صارجي في أواخر الخمسينيات، أي قبل استقلال كثير من الأوطان العربية وانخراطها في عملية الإنماء والتحديث. ومن الأوهام التي ينبغي للبنانيين أن يُعرضوا عنها سعي بعضهم إلى الانصراف في وحدة عربية قاهرة. ذلك أنَّ اللبنانيين المسيحيين لا ضمانه لهم في مُتحد عربيٍّ واسع وخاضع لهيمنة إسلامية ساحقة. وطالما أنَّ دين الدولة العربية هو الإسلام، فهل يستطيع المسيحيون أن يحيوا في دولة عربية موسّعة يحكمها الإسلام والجهل المعرفي والتخلف، بحسب ما أتى عليه استفسار بشارة صارجي في خاتمة بحثه الجامعي؟^(٨٠)

أخطر الاعتبارات طرّاً هو أنَّ لبنان الملحق بدولة عربية أو مُتحد عربيٍّ سيفقد إنسانيته وقيمه الإنسانية. وهو لا قيمة له من دون هذا المذهب الإنساني. أمَّا الخطط السياسية المحضة، فلا تقوى على تبديل جوهر الدعوة التي انتدب إليها الاجتماع اللبناني. وفي السؤال عن ديمومة الكيان اللبناني يستفسر صارجي: هل تنقلب القوة العسكرية العربية أداة زعزعة للوطن اللبناني؟ وهل يُعقل الاتّكال على دولة غريبة لحماية الاستقلال اللبناني؟^(٨١) فالوطن اللبناني لا يدوم إلا بدوام الفكرة الإنسانية التي تهديه وتُلهم مسيره التاريخي. لذلك ينبغي النظر الواقعي في مسألة الانفتاح اللبناني على آفاق الوجود العربي الأرحب: «لستُ ممّن يعتقدون أنَّ شرقنا سوف يبقى أبداً على تجزئته هذه. فهناك قومية اتحادية قوية تغلي وتتوّب وتنزع إلى الوجود. ولكن يا تُرى هل حان لذلك الاتّحاد أن يتم؟

Sargi, «Libanisme ou Arabisme?: Le Liban devant son destin,» p. 62.

(٧٨)

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٦٢. يتحدث بشارة صارجي عن قدرة الامتصاص الفكري التي ينطوي عليها الذهن اللبناني (Permeabilité de leur pensée à toute civilisation et à toute culture).

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٨١) يستغرب بشارة صارجي الاستغراب كلّه حين يتناهى إليه أنَّ رهطاً من اللبنانيين قد يؤلّون على دولة غاصبة كالدولة الإسرائيلية لحماية الاستقلال اللبناني. أمّا الخاتمة الحزينة التي يُنهي بها بحثه، فتتطوي على صرخة يأس من الإحباط العربي والشلل العربي. ومضمونها أنَّ العالم العربي هو اليوم في أشدَّ حالات الانقسام. أفلا يكون من مصلحة لبنان أن يستمرَّ هذا الانقسام حتّى ينفى البترول العربي؟ حينئذٍ ستعاني الدول العربية نفسها وقد فرغت أياديها من كلِّ شيء بإزاء عالم نووي قد سبقها بأشواط في العلم والمعرفة؟ (المصدر نفسه، ص ٦٤).

إنَّ الثمرة التي تُقطف قبل نضجها يمجَّها الذوق لا محالة! حقيقةً واحدةً باقيةً وسريعة الفعالية، هي أنَّه لكلِّ دولة أن تتهيأ لهذا الاتحاد. ولكلِّ منها دورٌ خاصٌّ لا بدَّ أن تلعبه. حتَّى إذا آن الأوان لا تكون العراقيل من الداخل، بعد أن كانت قبلاً من الخارج. ولبنان باقٍ على خصائصه حتَّى ضمن الاتحاد. ولذا وجب على كلِّ من بنيه أن يعكف على تعزيز هذه الخصائص وإنماء مقدرات هذا الشعب الطيّب. ولذا فاعتبار لبنان وطناً عابراً، إن صحَّ، لن يكون دعوةً إلى التراخي والفشل وحبك الدسائس، لهدم الوطن والتطويع به في أقرب وقت. فعندي أنَّ الثمرة لم تنضج بعد، بل هو دعوةٌ إلى تطوير هذا البلد إلى أقصى حدود التطوير في صبغته الخاصّة. حتَّى إذا تمَّ له أن يندمج في اتحادٍ أوسع، لا يكون قد انتقل من نقيض إلى نقيض، ولا من كيانٍ إلى انعدام، بل من كامل إلى أكمل»^(٨٢). هذه هي النظرة الواقعيّة التي يُلقِيها على واقع الانفتاح اللبناني والانخراط اللبناني في حركة التضامن العربيّ. وهي نظرةٌ تبدأ من تحصين الذات اللبنانيّة وتدعيمها باعتماد المذهب الإنسانيّ الذي ينادي بقيَم الحرّيّة في الاختلاف والتلاقي في التنوّع.

إذا كان لبنان مدعوّاً لأن يبقى على خصائصه حتَّى ضمن الاتحاد العربيّ، فذلك لأنّه يحمل في كيانهِ هذه الدعوة الإنسانيّة: «لبنان هو وحدةٌ كيانيّة وليدّة روح واحد، ووعي واحد، وعزم واحد، وجهد واحد. ولن يستقرّ فيه ازدهارٌ إلّا بفضل هذه الوحدة الكيانيّة التي لن تقوم على أساس التعايش، بل على أساس العيش المندمج، العيش المنفتح، العيش المشاطر»^(٨٣). لا جرم في أنَّ هذا الكلام الذي أودعه بشارة صارجي كتاب التأمّلات اللبنانيّة لا يخالف إلّا في الظاهر ما انطوى عليه البحث الجامعيّ عن اللبنانيّة والعروبة. ذلك أنَّ اللبنانيّين ما فتئوا تواقين إلى المعايضة الحقّة. وليس الالتفات إلى الاختلافات الثقافيّة التي تميّز بعضهم من بعض سوى التعبير عن حرص الفيلسوف اللبنانيّ على مراعاة الحقائق الأنثروبولوجيّة الدينيّة والثقافيّة الاجتماعيّة. أمّا تصوّره الأمثل للمعايشة اللبنانيّة، فيودعه تأمّلاته اللبنانيّة حيث يعتبر أنَّ الاختبار اللبنانيّ ينبثق من ينبوعين في الكيان: «فما وجود المسلم حيال المسيحيّ في هذا البلد الواحد المدعوّ لبنان وجود نقيضٍ تجاه نقيضه، لا يستتبّ للواحد شأنٌ إلّا بالقضاء على ضده، بل هو وجود ينبوعيّ كيانٍ، قد يختلفان في تفجّرهما وفي مجراهما، إنّما هما أصلاً في سبيل تعزيز كيانٍ واحد تندمج فيه كمالات كلّ من الفريقين»^(٨٤).

ينطوي هذا الكلام على تصوّر فلسفيّ للتنوّع اللبنانيّ يعتبر أنَّ الاختلاف هو حافزٌ للتكامل، فلا يجوز أن ينقلب علّةٌ للتصارع والتقاتل. وممّا يستخلصه المرء من هذا تصوّر أنَّ اللبنانيّين المسيحيّين واللبنانيّين المسلمين ينبغي لهم أن يعترف بعضهم بكمالات بعضهم الآخر. وحده هذا الاعتراف ينقذ المعيّة اللبنانيّة من الانهيار والضياع. فالكيان اللبنانيّ هو حالةٌ فريدةٌ في التاريخ وفي

(٨٢) صارجي، تأمّلات لبنانيّة: الأسس لتطوّر لبنانيّ - من حي الأرمّة، ص ٣٢ - ٣٣.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٨ - ١٩.

الفكر لأنّ قوام الكيان فيه ينبثق من أصليّن مختلفين. فإذا أراد اللبنانيون صون كيانهم، كان لا بدّ لهم من الاعتراف أولاً بعسر هذه الثنائية، والإقبال ثانياً إلى تدبّرها ورعايتها وإخصابها.

غير أنّ ما يهدّد الإيمان المسيحيّ والإيمان الإسلاميّ إنّما هو الانفصام المرضيّ في الشخصية اللبنانية التي تنتمي انتماء الظاهر إلى قيمّ التسامي الروحيّ والرفعة الأخلاقيّة. فالإيمان، بحسب بشارّة صارجي، يقود اللبنانيّ إلى ازدواجيّة في الذاتية اللبنانية بين يقين الوحي والألوهة والعقائد الإيمانيّة وواقع الوجود الحسيّ المخالف لمقتضيات هذا اليقين. فاللبنانيّ، في مسلكه الواقعيّ، يخالف مبادئ الإيمان الذي نشأ عليه: «الدين أصبح أولاً سبب انفصال في المجتمع اللبناني بين مختلف الأفراد، وثانياً سبب ازدواج روحيّ عميق وخطير داخل الذاتية الفرديّة بين اليقين والوجود»^(٨٥). والحال أنّ هدف الديانتين إنّما هو خلق إنسان راقٍ رقيق رهيف الإحساس الإنسانيّ، رفيع الذوق الروحيّ: «ولئن كان من الصحيح الثابت أنّ كلّاً من الديانتين تهدف إلى تطوّر الإنسان وإنماء صلاته بالله وبأخيه الإنسان وبالعالم، فلا شك أنّ الواجب الأساسيّ على كلّ فريق أن يستنبط من كلّ ديانة أنبل ما عندها لخلق إنسان راقٍ متطوّر تؤوّل فيه صلاته بالله وأخيه الإنسان والعالم إلى أغلى النتائج»^(٨٦). فحين يعمد أهل الديانتين إلى التزام هذه الأصول والمبادئ والقيم، تستقيم المعاشة اللبنانية، ويندفع اللبنانيون إلى ترسيخ اجتماعهم الوطنيّ وتوطيد ركائز ائتلافهم الاجتماعيّ المراعي لاختلافهم الثقافيّ الدينيّ.

وما من رباط أشدّ إمساكاً بالألفة اللبنانية من الرباط الوطنيّ. لذلك أرسل بشارّة صارجي قولته الشهيرة في أواخر الخمسينيات: «قبل أن أكون مسلماً أو مسيحياً أنا لبنانيّ»^(٨٧). فإذا تصدّر الانتماء الوطنيّ الانتماء الدينيّ، استطاع اللبنانيون أن ينقدوا معيّنهم الكيانيّة وأن ينجّوها لها نهج التدبير الديمقراطيّ. ذلك أنّ الفكر الديمقراطيّ يحتمل الاختلاف على أفضل ما تحتمله الأديان الغيورة على حقائقتها، فيما المسعى الديمقراطيّ يُعنى بتدبّر أصول الانتماء الواحد إلى المدينة الإنسانية المتنوّعة بتنوّع أفرادها وجماعاتها. بيد أنّ أصل الأصول في المسعى الديمقراطيّ إنّما يقوم في صميم الوعي الإنسانيّ الحرّ، على نحو ما ذهب إليه بشارّة صارجي حين أعلن أنّ «أساس الديمقراطية الصحيح مرتكزٌ على قوّة الوجدان والوعي في الإنسان، وعلى انقياده لإرادة حرّة في كلّ الأعمال. فأيّة ديمقراطيّة هي تلك التي يكثر فيها العبيد؟»^(٨٨).

بيد أنّ الواقع اللبنانيّ هو غير ما تتمناه مثاليّة الفيلسوف اللبنانيّ. فشتان بين من يرسم المثال اللبنانيّ عن تواتر لفظيّ، ومن يربط المثال بمعينة الواقع اللبنانيّ المتذبذب. وأمانةً للموضوعيّة والاقتضاء العلميّ الرصين، يختم بشارّة صارجي معانياته، فيصف الوجود اللبنانيّ بالوجود البينيّ،

(٨٥) صارجي، «في سبيل فلسفة لبنانيّة»، ص ١١ - ١٢.

(٨٦) صارجي، تأملات لبنانيّة: الأسس لتطوّر لبنانيّ - من وحي الأزمة، ص ١٩.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٤٧.

أي بالوجود القائم بين الواقع والمثال. والواقع هو انصباب اللبناني على التجارة واللعب والنسيان، ممّا يُنسيه عالم القِيم والكيان. أمّا مثاليّة الوجود اللبناني، فتتحقّق بالانصباب على سبر عمق الغور الكينوني، و«غاية هذا الانصباب الخلوّص إلى الواحد الأمثل في صبغته المؤاتية للوضع اللبناني»^(٨٩). والواحد الأمثل هو الكائن المطلق الذي فيه تتجسّد أرفع القِيم الإنسانيّة وأعلى الجواهر الروحيّة. واللبنانيون جميعاً مدعوّون إلى الانضمام الكينوني إلى هذا الواحد الأمثل، على أن يتحقّق الانضمام في صورة المشاطرة الحرّة الخلاقة: «اللعب اللبناني هو نسيان الكيان، وبالتالي الإغفال عن الواحد الذي بدونه لا تطوّر اكنماليّ. إنّما لا بدّ من الخلوّص إلى مثاليّة لهذا النموذج، وإلّا لقي المجتمع ذاته وشيك انحلال. ومثاليّة اللبناني هي دعوة خاصّة إلى منادمة «الواحد»، ذاك الذي هو الكيان والكمال، ومنه تنفجر كلّ الإمكانات التاريخيّة. ذاك «الواحد» الذي لا يغفل عن انخراط الإنسان التاريخيّ ووضعه الوجوديّ»^(٩٠). ولما كان هذا الانضمام يشترط المشاطرة الحرّة، فإنّ الاختلاف في اختبار مثل هذا الاستلهام المتنوّع لقيم الواحد الأمثل يجب إلّا يُفضي إلى التنازع المهلك. هو اختلافٌ شرعيّ مطلوب. أمّا التباين المرفوض، فهو الذي يُنشئه اللبنانيون عن قصد بين توقعهم إلى المثال الواحد وانهماكهم الغريزيّ في متاهات الأنانيّة والحقد والاستعلاء.

هذا هو الوطن اللبناني الذي أراده بشارة صارجي موضعاً سنياً لاقتبال الكينونة الإنسانيّة في صبغتها اللبنانيّة. وهذا هو المذهب الإنسانيّ الذي ينبغي أن يكدح إليه الإنسان اللبناني في اضطلاعهم بمسؤوليّة المعايضة اللبنانيّة العسيرة. فإذا تهماً للبنانيّين أن يصنّوا مثل هذه الدعوة الإنسانيّة الرفيعة التي يخرّجها الاختبار اللبناني، انقلب الوطن اللبناني موضع التلاقي الطيّب بين الشرق والغرب: «لبنان هو عناق الشرق للغرب وقبله الغرب للشرق»^(٩١).

فالدعوة اللبنانيّة هي، بحسب فيلسوف الوصال، دعوة الوصال. وصال الإنسان بالكينونة، ووصال الإنسان بالإنسان، ووصال المسيحيّة بالإسلام، ووصال الشرق بالغرب. ولكنّ السؤال الأخطر لا يني يصيب معنى الهويّة الوصاليّة، وقد انحصرت في قرائن الاجتماع اللبنانيّ الهشّ. فهل يُكسب الوصال اللبنانيّين هويّة ذاتيّة تحصّنهم بمنعة كيانيّة تمنع عنهم جور الغرباء وتمنعهم من ظلم أنفسهم بأنفسهم؟ إنّ حدّة هذا الاستفسار تتفاقم خطورتها حين ينظر المرء في التنازع الصارجيّ بين مضامين البحث الأوّل الذي ساقه فيلسوفنا في اللبنانيّة والعروبة، ومضامين الكتاب الثاني الذي أنشأه في التأمّلات اللبنانيّة. فالبحث الأوّل تحتشد فيه البراهين والحجج المنبئة عن جسامة الاختلاف الثقافيّ بين الجماعات اللبنانيّة حتّى إنّّه قد يدعى، عن وجه صواب، سفر الاختلاف. أمّا كتاب التأمّلات اللبنانيّة، فيزخر بمعاني التكامل والتلاقي والتواصل والاتّحاد في الجوهر الكيانيّ وفي الدعوة اللبنانيّة حتّى إنّّه قد يدعى، عن وجه حقّ، سفر الالتلاف. فمن يقرأ السفر الأوّل يخال

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٨١ - ٨٢.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٥٤.

بشارة صارجي أسير الأيديولوجيا اللبنانية اليمينية المفرطة في تشاؤمها وتشكيكها في المعاشية اللبنانية. ومن يقرأ السفر الثاني، يحسب فيلسوفنا داعية المعاشية اللبنانية الواعدة. والحال أن فلسفة بشارة الصارجي السياسية تسلك مسلك «البيئة الواقعية» التي تؤثر إرباكات المشاطرة والوصال على هناء الانفصال وراحة الانعزال. وفي جميع الأحوال، ينطوي السفران معاً على تحليل سياسي حصيف يربط الفهم الفكري لمسرى التاريخ بالحقائق الجيوسياسية الإقليمية وبمعطيات التأزم الاجتماعي والسياسي اللبناني. وفي هذا التفكر السياسي مراعاةً لواقع الاجتماع اللبناني. غير أن الفلسفة السياسية الصارجية، من جزاء التنازع بين المثال اللبناني والواقع اللبناني، لم تملك إلا أن تنطوي على تناقض صريح بين حدين. في الحد الأول تشبّت شديد يلامس التصلب الأيديولوجي بالكيانية اللبنانية، وتأصيل فلسفي لها يذكر بالأيديولوجيين اللبنانيين وبمقارعتهم للأيديولوجيين القوميّين واليساريّين. وفي الحد الثاني انحيازاً للأنسنة وللقيمة الإنسانية، واقتناعاً فكرياً بإمكان التوفيق بين المسيحية والإسلام في قرائن الاجتماع اللبناني، ولو أن هذا الاقتناع ما فتئت تربكه اختبارات الإخفاق الحديثة في التوفيق بين الإسلام والحداثة، واختبارات التخلف والانحلال في العروبة الثقافية المعاصرة. غير أن التلاقي المسيحي الإسلامي لا يستغرق الكينونة اللبنانية. فهناك الاختبار العلماني الذي يهمله بشارة صارجي إهمال التقصّد، وهو العارف بدقائق أصوله الغربية الحديثة. قد يكون في هذا الإهمال رغبة في الإعراض عن الفكر اليساري الذي يخالف مخالفةً صريحةً ما يذهب إليه فيلسوف الوصال اللبناني من دفاع عن الكينونة اللبنانية وعن التعايش الديني المسيحي الإسلامي.

خامساً: الإيمان بالإنسان

هذا ما فاضت به قريحة بشارة صارجي المتقدمة المتوئبة. قد تنطوي كتاباته وأقواله وأفعاله على أفكار لا وجه لها في محضن المؤلف من الفكر التقليدي إلا من باب التخرّج الحرج والترخص المربك. ولكنها أفكاراً بلورية مفعمة بحمى التجديد ومقاصد التحرير. وإذا كان المجتمع اللبناني لم يجزم لها أو عليها، فذلك لأنه مجتمع بات لا يبالى ولا يكثرث. وها نحن أولاء نستكشفها ونستطلع فيها وعدّها الخلاصية. ومع أن النظر الموضوعي يقتضي مناقشتها ومعارضتها بأصول الفكر وبمعطيات الواقع وبتصورات الفلاسفة اللبنانيين الآخرين، إلا أن المباحثة الفلسفية المحضة تستوجب موضعاً غير موضع الاستعراض الموضوعي.

رأس الكلام أن بشارة صارجي يؤمن بجديّة التشارك الإنساني في عمق الكينونة وفي صميم الوجود التاريخي. والفكر عنده توليد للإنسان السليم من الكائن التشاركي المطلق الذي يخصب الكينونة الإنسانية ويرعاها بفيض من الحب الباذل. بيد أن جمال الأفكار التي انطوت عليها عمارته الفلسفية لا ينسينا الأوضاع الثقافية والاجتماعية والسياسية التي واكبته في فعل التفكر والصياغة والإنشاء. فهو كتب على مفترق زمن سياسي وفكري وديني أثر فيه أيما تأثير. فالزمن السياسي آنذاك

في الشرق العربيّ كان زمن التصارع بين مقولات العروبة واليسار ومقولات اللبناينة واليمين. فإذا به يرفض العروبة واليسار وينتقد أطروحات اللبناينة واليمين طلباً في تنقيتها والارتقاء بها إلى مرتبة المعنى الحضاريّ التشاكريّ. والزمن الفكريّ آنذاك كان زمن الميل إلى المادّية التاريخية واللاأدرية المعرفيّة والتحرّرية الوجودية والعدميّة الكيانيّة. فإذا به يختار فكر الوثوق بالحقيقة والركون إلى الكينونة التشاركيّة الحيّة. والزمن الدينيّ في المسيحيّة المشرقيّة في بيروت كان آنذاك زمن التنازع بين واجبات الأمانة للتقليد الكنسيّ وصون وديعة الإيمان ومألوف السلوك الاجتماعيّ المسيحيّ القويم ومتطلّبات الانفتاح والتجّد والانسلاخ الإنجيليّ في نسج الحياة. فإذا به يناصر في غير تردّد روح التحرّر الإنجيليّ، ويجاهد من دون كلل في تجديد معاني الشهادة الإيمانيّة المسيحيّة في المجتمع اللبناينيّ. وقد يسترعي انتباه المراقب الفطن شيء من التناقض في هذه المواقف الثلاثة. فهو مناصرٌ للحريّة في دائرة الفكر الدينيّ حيث يستنهض المؤمنين إلى فهم متجدّد لمسائل التقليد والسلطة والجنس، ومساكن لها في دائرة الفكر الفلسفيّ حيث يعتمد مبدأ التضامن العضويّ بين الكينونة والحقيقة، ولو أنّه يأنس في صحبة لوي لافيل إلى حيويّة التشارك بين الكائنات، ومعارضٌ لها في دائرة الفكر السياسيّ حيث يحاذر القوميات العروبيّة والأنظومات اليساريّة.

لا بدّ في الختام من قراءة بشارة صارجي واصفاً الواقع الإنسانيّ الذي لا يحيا وينتعش إلّا بالحقيقة والمنطق والحبّ: «ورأيتني، في أحلك يوم من عمري، ألمس الموات في ثلاثة. في عقلي، ذاك الذي كان لا يني يجهز بأن لا قوّة فوق الحقيقة؛ وأتى الواقع، فإذا الحقيقة أضعف من طفل ابن ساعة. لساني، ذاك الذي كان لا يملّ التصريح بأن لا طريق إلى إقناع الغير أفضل من المنطق، وأتى الواقع، فإذا طريق المنطق أوهى من جسر مشدود بخيط عنكبوت. قلبي، ذاك الذي كان أبداً ييوج بأن لا عطية أشرف من الحبّ؛ وأتى الواقع، فإذا الحبّ عطية أبخس من فتات يُرمى لجائع. وهت الحقيقة، وفشل المنطق، وخبا الحبّ. وماذا للحياة بدون حقيقة ودون منطق ودون حبّ؟ وهل من غاية للوجود لولا الثلاثة؟ وسط تلك العاصفة الوجدانيّة العارمة تعصف بي فتجعلني أوتر اللاوجود، شعرتُ في أعماقي بقوّة خفيّة تنسلّ، هي خصلة من نور لم تستطع الحدّث أن تأتي عليها. وأنا على يقين بأنّها لو استطاعت، لبرز آنذاك عذمي أشرف من وجودي. تلك القوّة هي عينٌ ثاقبة، تتعدّى الظاهر إلى اللباب، إلى الجوهر، تتخطّى التاريخي إلى اللاوقي، إلى الأزليّ، تتجاوز الحوادث نحو الروح المسيّرة للحوادث. تلك القوّة هي إيمانيّ، إيماني بالإنسان، بالإنسان الجوهر الذي مهما تدنّى في حياته يبقى قبساً من إله؛ بالإنسان القدرة الذي مهما فسد في تاريخه يظلّ إمكانيّة خلود؛ بالإنسان القلب الذي مهما حقد في حياته لا يلبث أن يجد في الحبّ إكسير الوجود. وما هذه التأمّلات أهديتها إلى كلّ إنسان أخ لي من وطني إلّا فعل إيمان بالإنسان وبإمكاناته التطوّريّة؛ فعل إيمان بقدرة المنطق الذي لا لغط هو، ولا لعب ألفاظ، بل هو دعوة نيرة إلى عالم الحقّ؛ فعل إيمان بقوّة الحقيقة،

تلك التي ليست بمعادلات عقلية مجردة، بل هي لباب الكيان، لا يقف عند إشباع رغبات العقل، بل يحرك فاعلية الإرادة؛ فعل إيمان بقيمة المجتمعية الحقيقية، تلك التي لا تنحصر ضمن المرحلة النفعية، بل تتعداها إلى ازدهار الشخصية الإنسانية، على يد الحب؛ فعل إيمان بمثالية الديمقراطية النبيلة، وليس بواقعها المرير؛ فعل إيمان بلبنان»^(٩٢).

مؤلفات بشاره صارجي

١ - بالعربية

- تأملات لبنانية: الأسس لتطور لبناني - من وحي الأزمنة. بيروت: [د. ن.], ١٩٥٩.
العلاقات الجنسية والدين، بيروت: [د. ن.], ١٩٧٤.
في فلسفة الوصال الإنساني. منتخباً في الفلسفة والدين والسياسة (يصدر قريباً).
المؤمن المسيحي وبيولوجيا داروين. جونية، لبنان: المكتبة البولسية، ٢٠١٠.

٢ - بالفرنسية

- Sargi, Bechara. «Libanisme ou Arabisme ? Le Liban devant son destin.» (Thèse pour obtenir le Diplôme en Sciences Sociales, Université Internationale degli Studi Sociali, Istituto Superiore di Formazione Sociale, Rome, 1959).
———. La Participation à l'Être dans la philosophie de Louis Lavelle. Préface de Paul Ricoeur. Paris, Beauchesne, 1957. (Bibliothèque des Archives de Philosophie, Philosophie Contemporaine)

٣ - الكتب المعرّبة

- برمنيدس. بيروت: معهد الدراسات العربية، ١٩٧٩.
أفلاطون. بيروت: معهد الدراسات العربية، ١٩٨٠.
سقراط. بيروت: معهد الدراسات العربية، ١٩٨١.
أبيقورس. بيروت: معهد الدراسات العربية، ١٩٨٢.
يسألوني عن الله (أندره فروشارد). جونية، لبنان: المكتبة البولسية، ١٩٩٠.
كنيسة الروم الملكيين في المجمع الفاتيكاني الثاني، جونية، لبنان: المكتبة البولسية، ١٩٩٣.
الإنسان الله أو معنى الحياة (لوك فيزي)، ١٩٩٧.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٠ - ١٣.

الفصل الثالث عشر

مهدي عامل (١٩٣٦ - ١٩٨٧): شروطٌ أوليّة لإمكان القول الفلسفيّ الماركسيّ بالعربيّة

باسل ف. صالح

متحدّراً من بلدة حاروف في قضاء النبطيّة (جنوب لبنان). هو أحد أبرز المنظرين العرب واللبنانيين للفكر الماركسيّ. أدّى دوراً سياسياً أساسياً في الحزب الشيوعيّ اللبناني الذي انتسب إليه في العام ١٩٦٠، حيث شغل مناصب عدّة أهمّها عضو اللجنة المركزيّة للحزب بعد المؤتمر الخامس في العام ١٩٨٧. تلقّى تعليمه في مدرسة المقاصد (بيروت)، وأكمل تعليمه الجامعي في جامعة ليون (فرنسا)، حيث نال درجتي الليسانس والدكتوراه في الفلسفة. شغل مناصب تعليميّة عدّة. علّم مادّة الفلسفة في دار المعلّمين في قسنطينة (الجزائر)، وفي ثانويّة صيدا الرسميّة للبنات في جنوب لبنان. وانتقل إلى الجامعة اللبنانيّة حيث علّم موادّ الفلسفة والسياسة والمنهجية في معهد العلوم الاجتماعيّة في بيروت. أدّى مهدي عامل الكثير من المهامّ المتميّزة، خصوصاً في اتّحاد الكتّاب اللبنانيين، والمجلس الثقافيّ للبنان الجنوبيّ، ورابطة الأساتذة المتفرّغين في الجامعة اللبنانيّة. له الكثير من المساهمات الفكرية، سواء في الصحف اليومية، أو في المجلّات الفكرية (خصوصاً مجلّة الطريق الشيوعيّة). وله أحد عشر مؤلّفاً، بالإضافة إلى الكثير من المداخلات، التي صدر قسمٌ منها خلال حياته، وصدر القسم الآخر منها بعد اغتياله في شارع الجزائر في بيروت في ١٨ أيّار/مايو ١٩٨٧. كلّ مؤلّفاته صدرت لدى دار الفارابي في بيروت (انظر المؤلّفات في آخر الفصل).

أولاً: البدهة في ضرورة أن يكون المثقف ثائراً أو لا يكون

يحكم نصٌ مهدي عامل منطقاً واضحاً ولغةً مباشرة^(١)، من دون مواربة واستخفاف وهروب. فيعلن على الملأ أن القاعدة في كلِّ العصور هي أنه «كلُّما انحازت الثقافة إلى جديد ضدَّ القديم، إلى المتغيّر ضدَّ الثابت، إلى النار ضدَّ الرماد، وإلى الحياة والحلم، اضطُهِدت واضطُهِدَ المثقفون، أحياناً الحرية والآفاق الزرقاء الرحبة. إنها البدهة في ضرورة أن يكون المثقف ثائراً، أو لا يكون، وفي ضرورة أن تكون الثقافة للفرح الكوني، ضدَّ كلِّ ظلامية، أو لا تكون»^(٢). هكذا يرسم مهدي عامل ويحدّد مهمّته ومهمّة المثقّفين، أن يكونوا ثوريين أو لا يكونوا، وأن يواجهوا الثقافة السائدة المهيمنة، ثقافة القمع والاضطهاد، ثقافة القديم، ثقافة السلطة. وذلك في طابع من الحيويّة، والتغيّر، والاختلاف، من أجل مواجهة الموت، والثبات المطلق. فتراه ينحاز منهجياً، منذ البداية، إلى هراقليطس^(٣) ضدَّ بارمنيدس^(٤)، إلى الجدليّ، إلى المادّي، إلى القاعدة الماركسية الأهمّ: «لقد حاول الفلاسفة تأويل الكون بطرق مختلفة، لكن مهمّتهم تكمن في تغييره»^(٥). الثقافة في هذا المنظور غير محدّدة وطنياً أو إقليمياً، وليست محصورة بمنطقة. هي مواجهة الظلاميّة في كلِّ مكان. إنها طرح كوني، كالماركسية، وكنمط الإنتاج الرأسمالي الذي يختلف شكله من منطقة إلى أخرى تبعاً لكيفيّة تكوّنه وشروط تشكّله. لذلك يشدّد مهدي عامل على ضرورة الانطلاق من الواقع، أي من الشروط التاريخيّة المحدّدة بنمط الإنتاج الاقتصادي القائم، والبحث في شروط إمكان القول الفلسفي بالعربيّة، والقول الفلسفي الماركسي العربي عموماً، واللبناني خصوصاً.

من هنا يمكن مقارنة مشروع مهدي عامل، الذي تحوّل فيه القول قوّة تغييرية، فعّالة، واضحة المعالم، يستطيع المثقف من خلالها مشاركة بؤس الناس اليوميّ، والمشاركة في تخليص نفسه وأنفسهم منه. على هذا النحو يتحوّل القول علماً تاريخياً، ثورياً، مرتبطاً بالواقع، وبالشروط المادّيّة

(١) لغزارة إنتاجه، وكثرة المواضيع التي تطرّق إليها، وكثرة النقد الذي اعتمده في تأسيس مشروعه، لن تتمكّن هذه الدراسة من التطرّق إلى كثير من الأمور، خصوصاً إلى السجلات الفكرية التي سنعرضها كموضوعات ينتقدها. وسنثبت بعض التسميات في الهامش أو في المتن حين تدعو الحاجة.

(٢) مهدي عامل، محاضرة «الثقافة والثورة»، وهي المحاضرة الوحيدة المسجّلة بصوته، وتوجد على الإنترنت، <<https://www.youtube.com/watch?v=uy58l6kx2Q>>.

(٣) فيلسوف إغريقيّ يُعدّ مؤسس المنهج الديالكتيكيّ بمعنى التغيّر الدائم والضرورة التي يقول إنها التطوّر، فكلّ شيء يتغيّر، يتجاوز ذاته. جوهر الحياة نشيط والكون تطوّر، والعالم مجموعة أشياء ذات وجود متحرّك. كلّ ما يتحرّك يعيش، وكلّ ما يعيش يتحرّك، الراحة والثبات من صفات الأموات. انظر حسين حرب، الفكر اليونانيّ قبل أفلاطون (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٠)، ص ٥٦. انظر أيضاً دراسة راسل في تاريخ الفكر الغربيّ: Bertrand Russell, History of Western Philosophy (London; New York: Routledge, 2007), p. 52.

(٤) فيلسوف إغريقيّ يُعدّ مؤسس الفلسفة المثاليّة التي ترى الثبات وتقابل بين الحسّ والعقل. فعالم الحواس هو عالم الزيف والمظهر، عالم الصيرورة، عالم اللاوجود. أمّا الوجود الحقيقي والثابت، فلا نعرفه إلّا بالعقل. انظر: ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت: المؤسسة الجامعيّة للدراسات، ١٩٨٧)، ص ٤١. انظر أيضاً: Russell, Ibid., pp. 55-56.

(٥) Karl Marx and Friedrich Engels, The German Ideology (New York: Prometheus Books, 1970), p. 574. (٥)

أي بالقاعدة الاقتصادية داخل بنية نمط الإنتاج الرأسمالي الكوني الواحد، وبالقوة السياسية عندما تصل هذه البنية إلى تناقضاتها البنوية نفسها، أي لحظة الانتقال الثوري من بنية نمط إنتاج إلى بنية نمط إنتاج آخر، وفي عالمنا من الرأسمالي إلى الاشتراكي. فالسياسي، الذي هو هو الصراع الطبقي، يحيل في هذه اللحظة الثورية بالذات، كل ما هو مبثّر إلى وحدة متكاملة تعكس الصراع الطبقي الذي كان، ولا يزال، يحرك التاريخ، كما ينصّ كارل ماركس في مقدّمة البيان الشيوعي^(٦). لا يتأسّس القول الماركسيّ في لغة مهدي عامل في إطار نظريّ يهيم في بحر النضال الأمميّ ضدّ الرأسماليّة، بل إنّ نظريته الماركسيّة تُلزمه تحليل الواقع الذي يعيشه بمنهجية تفتح الأفق أمام إمكان النضال الثوريّ في المرحلة التاريخيّة التي عايشها. «فالنظر بهذا الفكر (الماركسي) في واقعنا التاريخي المميّز يطرح عليه، إذن، مهمّة نظرية محدّدة: هي أن يكون، أو بالأحرى أن يصير نظرية التحرّر الوطني في عالمنا العربي. هل هو قادر على ذلك؟ هل نحن قادرون على أن نجعل منه، بالتحديد، أيديولوجيا^(٧) الحركة الثورية الوطنيّة العربيّة؟ هذا هو التحديّ التاريخي الذي يجابهه هذا الفكر»^(٨).

يحيل مهدي عامل في قوله هذا إلى قراءة جدليّة غير مطلقة ولا ثابتة للماركسية، ولا تعتبرها نصّاً مقدّساً ينطبق كما هو، بل ينتج رؤيته الماركسية دون أي مفاهيم مسقطة على الواقع العربي، بحيث بعيد إنتاجها وتشكيلها. فتكون عربيّة طازجة ناتجة من مواجهة علاقات الإنتاج السائدة، بعد أن ترتبط باليّة تغيير الوضع الراهن، أي بإنتاج النظرية الممارسية التي لا تنفصل عن حركة التلاحم مع الصراع الطبقي المتشكل في النضال الثوري السياسي المباشر. فالأخير هو المعيار، هو ما صدق النظرية، يعزز النظرية أو يدحضها، يكشف زيف منطقاتها أو يؤكدها. هكذا يتبلور الطرح الثوري العلمي عند مهدي عامل، وتتبلور نظريته للأيديولوجيا دون أن تكون مسقطة على الواقع، ودون فصلها «الغيبي» عن العلم، باعتبار أنّ المعرفة العلميّة «لا تتضمّن أيديولوجيّة»، والأيديولوجيّة «لا تتضمّن معرفة»، بما يُظهر المعرفة دون مضمون تاريخي اجتماعي، ودون أي ارتباط طبقي بالتالي، فموضوع العلم بحسب مهدي عامل «ليس معطى مباشراً، ولا هو واقع تجريبي سابق على نشاط الفكر في إنتاج معرفته»، بل هو «موضوع منتج معرفياً، أي نظرياً [...] يختلف باختلاف مفهومه». وبالتالي فهو يلزم الأيديولوجيا «ملازمة النقيض لنقيضه في الواقع المعرفي الواحد، وأنّ التناقض فيه تناقض معرفي، لا جوهري». من هنا، يرى أنّ الصراع بين العلمي والأيديولوجي «يختلف باختلاف الشروط التاريخية المعرفيّة المحدّدة التي فيها أنتج»، بحيث يظهر الصراع في إعادة إنتاج المعرفة «صراعاً مستمراً بين قوى التغيير المعرفي الثوري وقوى الجمود والثبات والتماثل»، أي

Karl Marx and Friedrich Engels, The Communist Manifesto (China: Foreign Language Press, 1970), p. 30.

(٦)

(٧) أوّل من استخدم مصطلح الأيديولوجيا هو الفرنسي ديستوت دي تراسي بمعنى موضوع نظرية الأفكار. لكن ماركس استخدمها بعد

خمسین عاماً بطريقة مغايرة، حيث اعتبرها نسق الأفكار والتمثّلات التي تهيم على ذهن فرد محدّد، أو مجموعة اجتماعية محدّدة. انظر: Louis Althusser, On Ideology (London; New York: Verso, 2008), p. 32.

(٨) مهدي عامل، مقدّمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرّر الوطني، ط ٦ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠)، ص ٧.

أنّه «صراع طبقي في حقول المعرفة، لا بمعنى أنّ العلم ينحصر في فكر طبقة بعينها، بينما تنحصر الأيديولوجية في فكر طبقة أخرى دون غيرها، كالطبقة المسيطرة مثلاً. بل بمعنى آخر هو [...] أنّ سيرورة إنتاج المعرفة العلمية هي سيرورة اجتماعية تتحقّق، كأى سيرورة إنتاج أخرى، في شروط تاريخية محدّدة، وفي إطار علاقات إيديولوجية من الإنتاج محدّدة».

أمّا الفكر الذي يزعم أنّه يحافظ على حياديته في هذه المعركة، سواء منه العدمي أو الأكاديمي أو الأيديولوجيا في أنظمة المعرفة، فهو «الفكر الذي يريد لنفسه موقع الصفر في العلاقات الإيديولوجية لإنتاج المعرفة، أي أن يكون خارج المواقع كلّها، رافضاً لها، فهو فكر ينتج صفرًا، أي لا شيء سوى الرماذ. فيبقى الفكر المسيطر مسيطراً، يسعفه في تجديد أزمة سيطرته فكرٌ يلغي، بالوهم، نقضه الثوري»^(٩).

يتمحور الإطار الآخر لممارسة السيطرة الطبقية، بحسب مهدي عامل، حول الأدوات السياسية والأدوات الأيديولوجية. ففي الأدوات السياسية تؤدّي الدولة الدور المحوري، حيث تمارس الطبقة المهيمنة سيطرتها بواسطة «سلطة الدولة» التي تبلور كجهاز «قمع طبقيّ، يكمن دوره الرئيسي في الحفاظ على السيطرة الطبقية للطبقة المسيطرة بمنع الطبقات الخاضعة لهذه السيطرة من أن تمارس صراعها الطبقي ممارسة سياسية، أي من أن تحدث في علاقة السيطرة الطبقية التي تربطها بالطبقة المسيطرة أي تغيير ثوري. فصراع الطبقات يستهدف إذن، في ممارسته السياسية، سلطة الدولة، لأنّ بسلطة الدولة هذه تمارس الطبقة المسيطرة سيطرتها». إلّا أنّ الطبقة المسيطرة لا تمارس «عنفها الطبقي باستخدام جهاز البوليس أو الجيش وحسب، بل بسنّها القوانين المختلفة التي هي الدعايم الخفية لسيطرتها الطبقية». ما يظهر جهاز الدولة، وبهذه الصيغة القانونية، كأنّه «جهاز حيادي فوق الطبقات، أي فوق الشبهات التي تحيط بعلاقته الوثيقة بمصالح الطبقة المسيطرة». وهذا لا ينكسر إلّا حين يتحوّل الصراع سياسياً، «فيغلب على العنف الطبقي شكله المباشر، ويظهر جهاز الدولة على حقيقته كأداة في يد الطبقة المسيطرة»^(١٠).

أمّا من جهة الأدوات الأيديولوجية، أي «المؤسسات الإعلامية من إذاعة وصحافة وتلفزيون... إلخ، والمؤسسات الثقافية من سينما ومسرح... إلخ، والمؤسسات التعليمية»، فمن خلالها تمارس الطبقة المسيطرة هيمنتها السياسية من أجل تحقيق سيطرتها الأيديولوجية. وكلّ هذه أجهزة تابعة للدولة، «سواء أكانت أجهزة خاصة كالمؤسسات الصحافية مثلاً، أو عامة كبعض المؤسسات التعليمية الرسمية»، وتصبّ، سواء من ناحية الأدوات السياسية أو الأيديولوجية «في خدمة السيطرة، لا في خدمة سيطرة الأفراد»^(١١).

(٩) مهدي عامل، نقد الفكر اليومي، ط ٢ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٩)، ص ٦٩ - ٧٢.

(١٠) مهدي عامل، مقدّمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرّر الوطني، ص ٤٦.

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٧.

ثانياً: مشروع مهدي عامل النقديّ

الفكر بحسب مهدي عامل، إما «فكرٌ مناضلٌ، أو لا يكون»، وهدفه هو «تغيير الكون»، وكي يكون علمياً عليه الربط بين الحركة الثورية والنظرية الثورية. وفي عصره، كما في أي عصر، ومن منطلق كوني، تحتاج الحركة الثورية إلى «قاعدة نظرية تستند إليها في تغييرها العالم بحسب القوانين الفعلية التي تحكم حركته التاريخية. ولعلّ أخطر داء يصيب الحركة الثورية هو داء العفوية أو التلقائية [...] داء المغامرة بالثورة، في زمن التخطيط الإمبريالي على الصعيد العالمي [...]». والنظرية الماركسيّة ثوريّة، ليس لأنها وحسب نظرية الثورة، بما تعنيه الثورة هذه من انتقال ضروري من الرأسمالية إلى الاشتراكية، بل لأنها أيضاً، وبالدرجة الأولى، علميّة، أي لأنها علم التاريخ في حركة انتقاله هذه». لذا، فإن أولى مهمّات الفكر الثوري أن يتحوّل فكراً علمياً من خلال «تماسك بنائه الداخلي وصرامة منطقته وحركة استخلاص المفاهيم النظرية منه وانتظامها في شبكة من العلاقات المحكمة». من دون هذا، يقع الفكر في موقع «الجهل بطبيعة الفكر العلمي ونشاطه النظري»، فيتحوّل، في أحسن الأحوال، إلى فكر يأخذ عليه مهدي عامل «انتماءه الضمنيّ أو الصريح إلى فكر تجريبيّ أو وضعيّ يرى في المعرفة نقلاً تسجيليّاً للواقع التجريبي، بفوضى تفاصيله وحمل أحداثه»، مستخدماً لذلك لغة عادية تهمل «دور المفاهيم النظرية الضرورية لإنتاج المعرفة، التي بها يشتغل الفكر موضوعه الذي هو معرفة سابقة»^(١٢).

والفكر، ليس ذلك الموضوعيّ المتجرّد، بل إنّ كلّ فكر، وكلّ نصّ، مرتبط بموقعه، لا يتجرّد عنه إلّا بالتصويع والتورية، حيث يوهّم بأنه فوق المواقع وخارجها. و«يوهم بأن لا موقع له، فهو الخالص من كلّ أيديولوجيّة أو سياسة. إنه النصّ الجامعي، منيع محصن بأكاديميّته»^(١٣). فليس هناك من حياد أو وجهة نظر مترفّعة عن الصراع القائم، بل ليس هناك إلّا قراءات أيديولوجيّة تصبّ في خدمة هذا الطرف أو ذاك. ومهدي عامل في هذا المكان يصبّ تحديداً عند الفيلسوف الفرنسي الماركسي لوي ألتوسير الذي يرى أنّ الأيديولوجيا، مهما كان شكلها (دينيّة، أخلاقية، قانونيّة، سياسية) تعبّر دائماً عن وضعيات طبقية^(١٤)، مضيفاً على ألتوسير أنّه «مفهوم أيديولوجي عن العالم ذلك الذي استطاع أن يصوّر المجتمعات من غير أيديولوجيّات»^(١٥). فليس هناك قراءة نقدية من موقع اللاموقع، بل كلّ قراءة هي قراءة من موقع أيديولوجي محدّد^(١٦). أمّا القراءة الأكاديمية فهي برجوازية، كما قراءة أيّ مثقّف، لأنها تنطق دائماً بأيديولوجيا برجوازية رتّة لا يمكن للمثقّف أن يتخلّص منها، وأن ينطق بالأيديولوجيا العلميّة للطبقة العاملة، إلّا بعد القيام بثورة جذرية في تفكيره

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٣) مهدي عامل، في الدولة الطائفية، ط ٣ (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٣)، ص ١٣.

(١٤)

Althusser, On Ideology, p. 33.

(١٥) الأيديولوجيا، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دفاثر فلسفيّة ونصوص مختارة (الدار البيضاء: دار توبقال،

٢٠٠٦) ص ٨.

(١٦) مهدي عامل، نقد الفكر اليوميّ، ص ٧٢.

عبر سلوك طريق طويل من إعادة التعلّم، ومن خلال خوض نضال شاقّ داخل نفسه وخارجها^(١٧). فبالنسبة إلى مهدي عامل وألتوسير، «الفلسفة سياسيّة بالأساس»، وكي تصبح ماركسيّاً عليك أن تصبح محازباً وحرفيّاً في الفلسفة الماركسية أي الماديّة الجدلية. فالفلسفة هي «الصراع الطبقي على مستوى النظرية [...]». الفلسفة هي صراع (كفاح كما استخدمها كانط)، وصراع سياسي أساساً: صراع طبقي^(١٨). وهي صراع لا يقتصر على الصعيد السياسي فحسب، بل على الصعيد المعرفي أيضاً، حيث يتحوّل إلى «القوّة المحركة لتاريخ المعرفة»، من خلاله تتحقّق «ثورات المعرفة» التي تقوم بين فكر مسيطر «يحتلّ علاقات إنتاج المعرفة»، ويعيق إنتاج المعرفة العلميّة، وبين فكر آخر يحتلّ «موقع الفكر النقيض الذي بتغييره علاقة السيطرة [...] يحدث تغييراً في علاقات الإنتاج المعرفي يحرّر به إنتاج المعرفة العلميّة من عائقه البنيوي الذي هو هذه العلاقات السائدة»^(١٩).

لذلك يعتبر مهدي عامل أنّ الفكر قبل الماركسية، أي الفكر التأملي غير المدرك للماديّتين الجدلية والتاريخية كان «سبّداً في ملكوت الكلام، عالمياً، متعالياً، بالتأمّل يحيا، وللتأمّل. هكذا كان [...] على امتداد قرون خلت، في انقسام مع الواقع، له الثبات المطلق، وللتاريخ المادّي التّغير والحركة»^(٢٠). أمّا المشروع الماركسي العربي، والذي هو مشروع مهدي عامل، أي الفكر المنخرط بالواقع وبحركته الماديّة، فهو مشروع إعادة إنتاج الماركسية «باستمرار الحركة الثورية نفسها، من حيث هي حركة تغيير للعالم وانتقال به من الرأسمالية إلى الاشتراكية. إنها، بتعبير آخر، عملية إعادة إنتاجها (للماركسية) متجدّدة بتجدّد الشروط التاريخية الخاصة بتحقيق السيرة الثورية»^(٢١). إنّ تشديد مهدي عامل على تضمّن الواقع في هذه اللغة، هو تشديد كلّ ماركسي، على اعتبار أنّ الماركسية هي فلسفة واقعية. وهو في هذا ينقض كلّ المشاريع الفلسفيّة التأمليّة، غير السياسية، أو التي تختزل الكتابة إلى «تمارين في الإنشاء» تصلح أن تكون شعاراً حين «يكون الكاتب بلا قضيّة»^(٢٢).

١ - مهدي عامل وإيمانويل كانط:

إمكان القول الفلسفي الماركسي في العالم العربي

يبدأ مهدي عامل مشروعه بإعادة تعيين حقل نظرية التغيير الماركسية العربيّة. فيؤكّد أنّ أولى مهمّات الفكر هي «أن يقوم بما سمّيته ثورة كانطية جديدة يعيد النظر فيها بأدوات إنتاج المعرفة العلميّة التي عليه أن ينتجها، بالارتباط العضوي بالحركة الثورية، وليس بمعزل عنها، من حيث

(١٧) Louis Althusser, *Philosophy as a Revolutionary Weapon*, in: *L'Unità*, 1968 (this translation first published in *New Left Review*, 1971); (١٨) interview conducted by Maria Antonietta Macciocchi; www.marxists.org).

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) مهدي عامل، هل القلب للشرق والعقل للغرب؟، ط ٢ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٦)، ص ٦٢.

(٢٠) مهدي عامل، محاضرة «الثقافة والثورة».

(٢١) مهدي عامل، مقدّمات نظريّة لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرّر الوطني، ص ٩.

(٢٢) مهدي عامل، نقد الفكر اليومي، في ردّه على موسى وهبة، ص ١٦ (الهامش).

معرفة السيرة التاريخية لحركة التحرر الوطنية وقوانينها المتميزة في المجتمعات العربية»^(٣٣). يدلّ هذا على المشروع النقدي الخاص بمهدي عامل، والقريب من إعادة التعيين الكنتية لشروط إمكان المعرفة، ليس من خلال المعطيات التجريبية التاريخية فقط، بل من خلال تكامل «المعطيات التجريبية»، و«الأفاهيم الفاهمية القبلية المحضة». فالمعطيات التجريبية أحداث تاريخية. أمّا المفاهيم القبلية فهي المفاهيم الشرطية للسيرة التاريخية الثورية نفسها، تلك التي من دونها يهيمن الفكر التجريبي، فتبدو الأشياء مبعثرة، كما تبدو الأفاهيم القبلية من دون المعطيات الحسية عمياء^(٣٤). لا يقف التمثيل الكنتي عند مهدي عامل عند هذا الحدّ، بل نراه يقوم بثورة كوبرنيكية من زاوية مختلفة، يعمل من خلالها على مَرَكْزة مفهوم «نمط الإنتاج الكولونيالي». وينطلق منه بوصفه «فرضية تستلزم، كما أية فرضية، اختباراً تاريخياً يؤكّد صحتها أو يقيّمها». وذلك من أجل أن يرى «بعين الماركسية ومفاهيمها النظرية إلى واقع مجتمعاتنا العربية، من حيث هي جزء من المجتمعات المستعمرة سابقاً، من موقع نظر هذه المجتمعات لذاتها في علاقة تبعيتها البنيوية بالإمبريالية، وليس من موقع نظر المجتمعات الإمبريالية إليها»^(٣٥). هذا التغيير في زاوية النظر، ألزم مهدي عامل أن يحدث «التغيير نفسه في النظر في المفاهيم الماركسية التي لا تتكوّن إلا بتمييزها»، وذلك على مستويين. المستوى الأول هو مستوى إنتاج المعرفة العلمية بآلية التطوّر الكولونيالي للرأسمالية في مجتمعاتنا العربية، وبآلية الصراع الطبقي الخاص بهذا التطوّر، أي بتطوّر هذا الشكل التاريخي المميّز من الرأسمالية، من حيث هي آلية حركة التحرر الوطني فيه. والمستوى الثاني هو مستوى إنتاج أدوات إنتاج هذه المعرفة^(٣٦).

إذاً يتأسّس مشروع مهدي عامل على النقد من أجل تعيين شروط الإمكان النظرية. لكنّه النقد على الطريقة الكنتية، أقلّه شكلياً، من خلال فتح «حقل شروط الإمكان»، حيث كان على القول الفلسفي بالنسبة إلى كانط «أن يستنفذ نفسه في رسم حدود هذا الحقل الجديد، وإبراز معالمه وفصوله، ويتحوّل من ثم إلى سِستام كامل كشرط لصيرورته علماً قائماً بذاته يطلق عليه اسم النقد»^(٣٧). لكن، على الرغم من تشابهه مع المشروع الكنتي، فهو يختلف عنه جملة وتفصيلاً. فإذا كان النقد بالنسبة إلى كانط هو «تقدّم جميع المعتقدات والمعارف إلى امتحان العقل للفوز

(٣٣) مهدي عامل، مقدّمت نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ص ١٠.

(٣٤) في الإحالة إلى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط الذي حدّد، في نقده للعقل نفسه وآليّة إنتاج المعرفة، شرطي المعرفة، وذلك على نقيض التيارين العقلي والتجريبي. فلاحظ أنّ أية معرفة ممكنة لا يمكن أن تتأسّس على مفاهيم قبلية فقط أو على معطيات تجريبية فقط، بل «من دون الحساسية لن يعطى لنا أي موضوع، ومن دون الفاهمة لن يُفكّر شيء»، فالأفكار دون مضمون فارغة، والحدوس دون مفاهيم عمياء. انظر: Immanuel Kant, The Critique of Pure Reason, translated by J. M. D. Meiklejohn (Mineola, New York: Dover Publications, INC., 2003), p. 45.

انظر أيضاً: عمانوئيل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د.ت.])، ص ٧٥.

(٣٥) مهدي عامل، مقدّمت نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ص ٩.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٩.

(٣٧) موسى وهبة، «المشكلة الكنتية»، مجلة الفكر العربي (بيروت)، العدد ٤٨ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٧)، ص ٩.

بالجدارة»، وتقديم «العقل إلى امتحان العقل نفسه»، وهو «تعيين شروط إمكان المعرفة قليباً»^(٢٨)، إلا أنه، بالنسبة إلى مهدي عامل، تعيين شروط إمكان القول الفلسفي الثوري الماركسي عربياً. فما يهدف إليه ليس «تحديداً لشروط إمكان المعرفة بشكل عام، فنحن لا نمشك المعرفة، لأنها بالضبط ممارسة، ولا علاقة لمنهجها بهذا الفكر المثالي. وبرغم هذا، نستشهد بـ «كانت» [كانط] لنؤكد، في هذا المجال، ضرورة النظر في أدوات معرفتنا، فيما نحن نقوم بها بإنتاج معرفة الحركة التحررية العربية»^(٢٩).

ما يحيل هذا القول إلى شروطه التأسيسية هو أن الفكر الماركسي ليس «جاهزاً قابلاً للتطبيق [...] في كل زمان ومكان، وفي كل ميدان من ميادين المعرفة»^(٣٠)، بل إن على الفكر الماركسي أن يثبت قدرته على التملك المعرفي للواقع لأن قدره في عالمنا العربي أن تكون «ضرورة صيرورته فكر حركة التحرر الوطني، أو نظريتها»، وذلك على مستويين: مستوى الممارسة النظرية، وهي «بالضرورة، ممارسة لإنتاج نظرية التحرر الوطني - وهي هي، بالتالي، ممارسة إنتاج الفكر الماركسي». ومستوى الممارسة السياسية، وهي «بالضرورة، أي بضرورة ذلك الوضع التاريخي المميز، ممارسة الصراع الطبقي في حركة التحرر الوطني»^(٣١). ما يعني أن مهدي عامل دمج بين الممارستين النظرية والسياسية، لا بل أكد أن النظر في حركة التحرر العربية لا يتم إلا بالنظر في الصراع الطبقي في البلدان العربية. فهو المفتاح لفهم وممارسة وصياغة هذه النظرية بشكل علمي يعكس الفهم التاريخي للصيرورة التي نحن حيالها. وهذه لا يمكن أن تتم إلا بالتحام الممارستين النظرية والسياسية في الممارسة الحزبية. «وهذا طبيعي، أعني ضروري في النظرية الماركسية. وهذا طبيعي، أعني ضروري في الحركة الثورية. وهذا طبيعي، أعني ضروري في سيرة إنتاج المعرفة العلمية. فلأول مرة في التاريخ تلتحم نظرية علمية بحركة ثورية، في حركة تاريخية واحدة تتحدد فيها الأولى كنظرية الثانية التي هي وجودها الممارسي نفسه، أي الشكل التاريخي الملموس الذي تنوجد فيه النظرية، ممارساً، في ممارسة الحركة الثورية. وما الشكل المادي هذا سوى الذي فيه تتميز كونيّة النظرية العلمية»^(٣٢).

تبدأ أدوات المعرفة هذه بالنقد العلمي، أي بتحوّله نقداً ممنهجاً، يقيس الإطار النظري على الشروط الواقعية. فينطلق منها، متحدداً بها، ضابطاً لإيقاعها، وملتزمًا بحركتها. وللنقد، عند مهدي عامل، شروطٌ عليه الالتزام بها. أهمها «أن يكون بين الفكر المنقود والفكر الناقد اختلاف. وشروطه أن يمتلك الفكر الناقد أدوات نقده. والنقد إنتاج لمعرفة هذا الاختلاف الذي هو، بين الفكرين، حدّ

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠ - ١٢.

(٢٩) مهدي عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ص ٢٤٣.

(٣٠) مهدي عامل، مناقشات وأحداث في قضايا حركة التحرر الوطني وتمييز المفاهيم الماركسية عربياً (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠).

ص ٣٨.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٩.

معرفي فاصل بينهما، إذا اختفى، انتفى النقد»^(٣٣). هذا الحدّ ليس تجريبيّاً، بل هو حدّ نظري يرتبط وجوده بضرورة إنتاج معرفته، لأنّ اختلاف الفكر الماركسي عن الفكر البرجوازي في حقول النظر في المسألة الطائفية أو الوطنية اللبنانية، على سبيل المثال، «ليس سابقاً على النظر في هذه المسألة (أو تلك) - كأنه اختلاف بين جوهر وجوهر، من خارج التاريخ وشروطه، ومن خارج إنتاج المعرفة وشروطها أيضاً - بل هو، بالعكس، وليد النظر فيها. هذا يعني [...] أنّ على الفكر الماركسي أن ينتج اختلافه، في إنتاجه المعرفة التي ينتج، وأنّ عليه أن يعيد إنتاج اختلافه كلّما كان عليه أن ينتج معرفة، إنه إذن سيرورة إنتاج مستمر. كالثورة تقضي، في سيورتها المستمرة، بإنتاج معرفة سيورتها إنتاجاً مستمراً. لذا، وجب النقد، أيضاً، مستمراً»^(٣٤). في ظل هذا الطرح النظري، يرى مهدي عامل أنّه على المفكر العربي، أن «ينحت اللغة التي بها يفكر»، لأنّ العربية كادت «تنسى مقدرتها على قول المعرفة، بعد أن أسهم الكثيرون منّا ومن الآخرين في إنجاح مؤامرة النسيان هذه»، دون أن ينفي أنّ التصدي لهذا الأمر «مخاطرة ضرورية، ولا سبيل إلى عدم القيام بها، وإلا تاه الفكر منّا في فراغه». لذلك يؤكّد مهدي عامل أنّه قام بهذه المخاطرة عن «وعي وضرورة نظرية»، لأنّ «لغة العلم بالضرورة لغة مفهومية، وبالتالي تجريدية»، وليست «مجرد لغة ذهنية أو وليدة نشاط الفكر في انفصاله عن الواقع التاريخي [...]». إنّما هي اللغة التي بها يمكننا أن نقوم بعقلنة الواقع انطلاقاً من معطياته التجريبية نفسها. فالواقع هذا حاضر بشكل دائم في هذه اللغة التجريدية، حتى إن بدا غائباً، لأنّ اللغة هذه ليست، في تجريدتها، سوى لغة هذا الواقع، أو على الأصح، إنها لغة المنطق الداخلي لهذا الواقع»^(٣٥).

٢ - مهدي عامل والبنويّة: الحركة الانجذابية ونقض الفكر البنيويّ

تأثّر مهدي عامل بالفلسفة البنيويّة عموماً، وبالفيلسوف لوي ألتوسير خصوصاً. وعلى الرغم من وصم فلسفته بالماركسية البنيويّة أحياناً كثيرة، إلّا أنّ موقفه من البنيويّة واضح. فبعد قوله إنّ الماركسية شهدت الكثير من التطويرات منذ منتصف القرن العشرين في أوروبا، والتي واجهت على مختلف الصعد من السياسة وصولاً إلى الإبيستيمولوجيا، يضع مهدي عامل ألتوسير على مستوى فريدريك إنغلز ولينين، بسبب الدور الكبير الذي أدّاه هو وتلامذته في تطويرها^(٣٦). وكامتداد لهذا، لا يتوانى مهدي عامل عن استخدام المنهجية البنيوية في إنتاجه النظرية الماركسية عربياً، بشكل يفسح المجال أمام اعتباره بنيوياً، خصوصاً عندما يقول إنّ أولوية الوجود الماديّ هي «للعلاقة، لا للعناصر»، وذلك في معرض رفضه النزعة الماركسيّة الاقتصادية التي تعتبر أنّ الاقتصاد له الأولويّة في البنية الاجتماعيّة. لذلك يرى مهدي عامل أنّ الاقتصادي لا يمكن عزله

(٣٣) مهدي عامل، في الدولة الطائفية، ص ١٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١١.

(٣٥) مهدي عامل، مقدّمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرّر الوطني، ص ٢٠.

(٣٦) مهدي عامل، مناقشات وأحاديث في قضايا حركة التحرّر الوطني وتمييز المفاهيم الماركسيّة عربياً، ص ٤٠.

عن الكلّ الاجتماعيّ إلّا نظريّاً لأنّ «وجوده، كعنصر، وإن كان المحدّد، في تميّزه من العناصر الأخرى، ليس مستقلاًّ، ولا قائماً بذاته، ولا يمكن أن يكون له مثل هذا الوجود، ولا لغيره من العناصر - كما في وحدة ديكارتية مركّبة [...]». الوجود الفعلي هو للبنية، لا للعناصر التي لا وجود فعليّاً، أعني تجريبياً لها إلّا في شبكة من العلاقات المعقّدة التي فيها تترابط، وتتبادل التحديد، على قاعدة تحدّدها جميعاً بالاقتصادي، وتحديدها العكسي أيضاً له، في وحدة البنية الواحدة»^(٣٧). على هذه الأرضية ينقض مهدي عامل الفلسفة البنوية، التي بإحالتها إلى الاقتصاد كعنصر أساس في الكلّ الاجتماعي، تستبعد مفهوم «الصراع الطبقي» الذي يؤدّي الدور «الرئيسي في حركة البنية الاجتماعية، لأنّه دوماً التناقض الرئيسي فيها، من حيث هو التناقض السياسي نفسه»^(٣٨). وبعد ربط هذا الاستبعاد بالنظرية وبالممارسة، وفكّ التامهما بالممارسة الحزبيّة الثوريّة، وبممارسة الصراع الطبقي، يتمّ نزع القدرة الثوريّة للنظرية الماركسية. فتنحوّل البنية إلى نزعة لا تميّز بين أزمنة أنماط الإنتاج الثلاثة، أي «زمان التكوّن، وزمان التجدّد، وزمان التحويل»^(٣٩). ما يعني أنّ البنيوية، على لسان الماركسي البنيوي الفرنسي إيتيان باليار، تختزل هذه الأزمنة المختلفة وحركيّتها بزمان واحد هو زمان التجدّد. بمعنى أنّها تفكّر زمان الانتقال بالشكل نفسه الذي تفكّر زمان التجدّد على الرغم من الاختلاف الذي «يحصره في أنّ الأول هو الذي يتعايش فيه نمطان من الإنتاج يذوبان في بنية نمط آخر مختلف عنهما»^(٤٠). فتنفّي بذلك النزعة التحويلية عن بنية نمط الإنتاج، ليحلّ محلها نزعة تماثلية ترى إلى هذه الأزمنة، وحالة الانتقال، كنمط إنتاج مستمرّ يظهر بشكل تراكميّ لا يخضع لتغيير ثوري أو لحظة هدم تعكس قطعاً مع البنية السابقة في لحظة وصول التآزم السياسي إلى ذروته.

هكذا يحدّد مهدي عامل إمكان قوله الفلسفيّ الثوريّ، موضحاً أنّ «الأولى كانت، في ممارسة الصراع الطبقي، للممارسة السياسية، بفعل تحرّك هذا الصراع في شكله الانجذابيّ (Centripetal) الذي تنصهر فيه جميع التناقضات الاجتماعية في مركز تفجّرها السياسي. فكان على الفكر الثوري، بالتالي، أن يستحيل في المعركة ممارسةً سياسيّة هي حقل اختبار تاريخيّ رائع لجهاز مفاهيمه النظرية»^(٤١). ففي هذه المرحلة بالذات، مرحلة القطع الثوري، تجذب هذه الحركة «بقوّة إلى مركز التناقض السياسي، كتناقض رئيسي، بقية التناقضات الاجتماعية كلّها [...]». إنّ الصراع الطبقي، في هذه اللحظة الثوريّة، يظهر بالفعل على حقيقته كصراع سياسي، أي أنّه يتحرّك، ليس في شكله

(٣٧) مهدي عامل، في الدولة الطائفية، ص ١٨٩.

(٣٨) مهدي عامل، في تمرلح التاريخ (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠١)، ص ٥٨.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٤١) مهدي عامل، النظرية في الممارسة السياسيّة: بحثٌ في أسباب الحرب الأهلية في لبنان، ط ٣ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠)، ص ٢٦.

الرئيسي فحسب، بل في مختلف أشكاله الاجتماعية، على مستواه البنيوي نفسه»^(٤٣). من جهة أخرى، على خلاف تلك الحركة الانجذابية، تظهر الحركة الانتبازية (Centrifugal)، أي حركة الصراع التي تهيم على البنية من داخلها «كحركة نبذ أو إبعاد عن مركزها لآثارها التي تتولد عنها في بقية مستويات البنية. معنى هذا أن الصراع الطبقي فيها قلماً يظهر على حقيقته كصراع سياسي، إنما هو في إزاحة عن مستواه البنيوي السياسي، لأنه يظهر، في شكله الرئيسي كصراع أيديولوجي أو اقتصادي»^(٤٣).

إن توضيح هذه المسألة أمر في غاية الأهمية. ذلك لأن تأسيس النقد يستدعي تحديد المفاهيم، بعد أن ساد اعتقاد أن الماركسية تقوم على قراءة محض اقتصادية تحدّد بدورها أية حركة اجتماعية تاريخية. لكن مهدي عامل ينبري ليوضح مثل هذه المهمة. فيبين أنه لا انفكاك بين الاقتصادي والسياسي والأيدولوجي إلا لتمييز موقع الحراك. إمّا إلى خارج البنية «الحالة السياسية»، وذلك بحركة ثورية تطيح بنمط الإنتاج السائد لتخلق نمطاً للإنتاج مختلفاً عنه. وإمّا داخل البنية في محاولة لإعادة إنتاج نمط الإنتاج السائد في «الحالتين الاقتصادية والأيدولوجية». وهذا ما تغفله الفلسفة البنيوية بالتحديد، والذي دفعه إلى اعتبارها «الشكل الجديد الذي يظهر فيه منطق الأيدولوجية البرجوازية، بل إنه الشكل العقلاني الذي يظهر فيه منطق الأيدولوجية الإمبريالية، فتغيب حركة الصراع الطبقي هو الأساس الذي يقوم عليه هذا الشكل من العقلانية الطبقيّة». فالمنطق المهيم يحاول أن يُظهر أنه الوحيد، المطلق، الأبدي، والذي يستبعد كل ما يناقضه إلى خارج المنطق، إلى لا شيء، إلى استحالة. «فيزول بالتالي مبرّر وجود نقيضه، طالما أن التوحيد الإمبريالي للعالم قائم على أساس صهر الاختلاف في وحدة التماثل. لقد قيل إن منطق البنيوية هو منطق التكنوقراطية. وفي هذا القول شيء من الصحة. فالقاسم المشترك من هذين المنطقيين هو هو تغيب حركة الصراع الطبقي»^(٤٤).

يحيل الفكر البنيويّ جديد الماركسية إلى استحالة معرفيّة على مستويات عدّة. منها «علاقة الاختلاف التي تربطه بالفكر السابق عليه، الحاضر بالفكر البرجوازيّ المسيطر». ومنها «فهم علاقة التناقض والصراع الراهنة دوماً بين هذين الفكرين النقيضين، أو هذين النظامين من الفكر، وبين موقعهما الطبقيين المختلفين في حقل علاقات الإنتاج المعرفي، من حيث هي علاقة سيطرة تحدّد بنية هذا الحقل الذي يضمّ الاثنين كبنية تفاوتية»، بحيث يتحوّل كلّ تغير يدخله فكر جديد، وكلّ تغير في الفكر والمعرفة «كتغير ضمن الحقل المعرفي القائم، لا كتغيير لهذا الحقل. فيؤدّي إلى استقرار جديد للفكر خلال انتقاله «دون تغيير في بنيته الأساسية... كالتعميم في الفكر التجريبي، تفرض عليه تجربة جديدة، تقلقه بجديدها، الانتقال إلى تعميم آخر قادر على استيعابها، وعلى

(٤٣) مهدي عامل، مقدّمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ص ٤٠.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٤٤) مهدي عامل، في تمرلح التاريخ، ص ٥٢.

استيعاب تجارب لاحقة تماثلها، دون أن يكون في هذا الانتقال منه أي تغيير للأساس الذي يقوم عليه»^(٤٥). إنَّ الإطار النظري الذي يحدِّه لإنتاج الفكر الماركسي، لا يقف عند مستوى محدّد، بل يفتح الأفق أمام هذه العملية منطلقاً ومركّزاً على الطابع النظري. فبالنسبة إلى مهدي عامل، شهد الفكر الماركسي اللبيني في الستينيات (خصوصاً في العام ١٩٦٨) حركة تطوير أدّت إلى «إعادة تجدّد المفاهيم النظرية الأساسية [...] في حقل معرفي حدّدت معالمه أعمال مفكرين من ميادين فكرية متعدّدة، يمثلون ما يسمّى بالحدّثة النظرية، من أمثال ستروس وميشال فوكو وجاك لاكان وباشلار وكنغيلام وكويري وغيرهم». وعلى الرغم من أنهم غير ماركسيّين، فهو ينظر إليهم باعتبارهم مساهمين في إنتاج المعرفة من حيث هي موضوع تفكيرهم بشكل عام. وقد اتخذ إنتاجهم هذا الشكل المنفصل عن الممارسة السياسيّة لارتباطه «بتطوّر الصراع الطبقي، بالشكل الذي يتحدّد فيه الصراع هذا بالقاعدة المادّيّة للبنية الاجتماعيّة». فآثر البنيوية في «هذه العملية من التجدّد المفهومي لا يمكن عزله [...] عن الشكل الانتباضي الذي كانت تتمّ فيه حركة الصراعات الطبقيّة في فرنسا خلال الستينيات، أي خلال سيطرة الحكم الديغولي ومحاولته عزل الشيوعيين وإحباط نضالهم الثوريّ». فمن الطبيعي في مثل هذه الحال أن تكون «الممارسة النظرية موضوعاً للعقل العلمي في ممارسته النظرية، أي أن يحاول [...] إنتاج نظرية ممارسته النظرية. فالثورات التقنيّة والعلميّة المتتالية التي عرفتها البلدان الرأسماليّة الغربيّة منذ القرن السابع عشر، هي تربة تاريخية خصبة لمثل هذا الشكل من تحرّك النشاط العقلي». إنّ مختلف التيارات الفلسفيّة «من التجريبيّة إلى الوضعية، مروراً بالكاثنتية ووصولاً إلى البنيوية، وجدت في مختلف الممارسات العلميّة، وفي تاريخ هذه الممارسات، حقلاً رئيسياً لتحركها وتكوّنها. فالتفكير في العلم يفترض بالطبع وجود هذا العلم، ولا يمارس عمليّة هذا التفكير النظريّ سوى مجتمع ينتج في تطوّره التاريخي المحدّد المعرفة العلميّة [...]». وليس صعباً القول إنّ المجتمعات الرأسماليّة الغربيّة هي، بالنسبة إلى مجتمعاتنا الكولونياليّة، المجتمعات التي وصل فيها العلم الحديث، في شتى ميادينه، إلى أعلى مراحل تطوّره المعاصر، وكان فيها تطوّر العلم يسير مع التطوّر الاقتصادي في خط واحد، فتميّز نشاط الفكر النظري فيها بطابع معرفي. وما كان له إلّا أن يكون كذلك»^(٤٦).

وقد أدّت المواجهة بين الماركسية والتيارات المعرفيّة هذه إلى أن «أضيّت المفاهيم الأساسيّة الماركسية بضوء جديد تكشف فيه علميّتها وكونيّتها». فعلى سبيل المثال، يرى مهدي عامل أنّ مفهوم القطع المعرفي الذي تبلور مع الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار في فلسفته لتاريخ العلم، استطاع «أن يفكر القفزات البنيوية في تاريخ الفكر العلمي، أي أن ينتج المعرفة العلميّة بالثورات التي يمرّ بها العلم في حركة تطوّره. وحين قرأ ألتوسير رأس المال قراءة متجدّدة في هذا الحقل من المعرفة الحديثة، استند إلى هذا المفهوم النظري للقطع المعرفي كي يتمكّن من أن يفكر علاقة

(٤٥) مهدي عامل، هل القلب للشرق والعقل للغرب؟، ص ٦٠.

(٤٦) مهدي عامل، مقدّمات نظريّة لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرّر الوطني، ص ١٨٥ - ١٨٦.

ماركس بهيغل. فرأى العلاقة هذه في ضوء ذلك المفهوم، فأضاء الماركسية بضوء تتكشف فيه جدتها الأصلية، أي أنه أظهر علاقة القطع المعرفي التي تربطها بالهغلية، وأظهر أيضاً مكان هذا القطع فيها». إن قراءة ألتوسير لأعمال فرويد وجاك لكان، أوصلته «إلى تحديد الوضع النظري للمستوى الاقتصادي الذي له في البنية الاجتماعية الوضع النظري للوعي في البنية النفسية»^(٤٧).

ثالثاً: نمط الإنتاج الكولونيالي: نقطة ارتكاز مشروع مهدي عامل

بعد كل ما تقدّم، كان لازماً استكمال نحت المصطلحات، وتحديد المفاهيم قبل استكمال القول. من هذا المنطلق، يرى مهدي عامل الضرورة في التمييز بين أنماط الإنتاج التي تقوم على قاعدة واحدة، وتعكس نمط الإنتاج السائد في منطقنا العربيّة. فالتركيز على ضرورة تحديد نمط الإنتاج أمر غير طارئ على الماركسية وماذيتها التاريخية. ذلك أنه، في كل مرحلة تاريخية محدّدة، يشكل نمط الإنتاج والمبادلة السائد، والتنظيم الاجتماعي الذي ينتج منه، أساس ما يقوم عليه التاريخ الثقافي والسياسي لتلك الحقبة. وهو تاريخ البشرية القائم على الصراع الطبقي بين المستغلّين والمستغلّين. في خضمّ هذا التاريخ، سلسلة من التطوّرات أوصلت الطبقة المضطّدة، وهنا الطبقة العاملة، إلى مرحلة لا يمكنها الانعتاق من الاضطهاد، أي من البرجوازية، من دون تحرير المجتمع بأكمله من الاضطهاد، بحيث أضحّت الثورة الاشتراكية بحسب مهدي عامل «ليست انتقالاً من شكل تاريخي إلى آخر من البنية الاجتماعية الطبقيّة، بل انتقالاً من البنية الاجتماعية الطبقيّة إلى بدء تاريخ البنية الاجتماعية اللابقيّة»، أي «نهاية ما قبل التاريخ وبدء للتاريخ البشري الفعلي»^(٤٨).

لذلك، يجترح مهدي عامل مفهوم «نمط الإنتاج الكولونيالي» للتعبير عن نمط الإنتاج الذي نعيش في ظلّه. وهو لا يختلف عن نمط الإنتاج الرأسمالي، إنما يعكس شكلاً تاريخياً محدّداً منه يميّز المنطقة العربيّة بكونها في حالة تبعية للرأسمالية الإمبرياليّة. إنّ نمط الإنتاج الكولونيالي هو تعبير عن الترابط البنيوي بين الداخل والخارج. لكنّه يميّز من الخارج لأنّه ساد في لحظة تأزّم الرأسماليّة، أي خلال تحوّلها إلى إمبرياليّة. فعكس حركة صعود البرجوازية اللبناية بالتزامن مع مآزق الرأسماليّة العالميّة، يعني أنّ لحظة نشأة هذه البرجوازية كانت معوقة. فيقول: «إنّ الاختلاف الجذري الذي تميّز به البرجوازية في بلداننا العربيّة عن البرجوازيات الأوروبيّة يكمن في طبيعة تكوينها التاريخي الذي هو محدّد طبيعة صيرورتها الطبقيّة، أي طبيعة تطوّرهما اللاحق، وبالتالي، طبيعة علاقات الإنتاج المرتبطة بسيطرتها الطبقيّة. لقد تكوّنت هذه الطبقة بشكل أساسي في ظلّ علاقة التبعية الكولونياليّة، أي بفعل التغلغل الاستعماريّ في بنياننا الاجتماعيّة وما أحدثه فيها من تفكّك نسبي كان نتيجته تولّد علاقات جديدة متميّزة من الإنتاج تختلف عن علاقات الإنتاج

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٨٦ - ١٨٧.

Marx and Engels, The Communist Manifesto, p. 13.

(٤٨)

انظر أيضاً: مهدي عامل، في تمرحل التاريخ، ص ٣٣ - ٣٤.

الرأسمالية كما نجدها في البلدان الأوروبية»^(٤٩). من هنا يشير مهدي عامل إلى علاقة الالتكافؤ بين الطرفين «لأنها علاقة بين بنية شديدة التماسك الداخلي، وأخرى هي في تفكيك بنيوي، بسبب من وجودها بالذات في علاقة مع الأولى، أو قل في علاقة فرضتها الأولى بالعنف عليها. فهي إذن بالضرورة علاقة سيطرة بنوية، أي علاقة تسيطر فيها الأولى، بحكم منطق تطورها نفسه، على الثانية وتحدّد تطورها»^(٥٠). هذا يعني، في مجال آخر، أنّ البرجوازية الكولونيالية العربية هي في أزمة مستمرة، لأنّ طورها الصاعد هو هو طور أزمتهما، ما يجعلها عاجزة أيضاً عن تحقيق صيرورتها الرأسمالية في تطورها الرأسمالي التبعية نفسه^(٥١). على الرغم من السابق، لا ينفي مهدي عامل وجود شروط تشكّل نمط الإنتاج الرأسمالي في العالم العربي قبل الاستعمار، ولا يحيل تشكّل الطبقة البرجوازية الناتجة منه إلى الاستعمار والتبعية حصراً^(٥٢).

هذه هي نقطة ارتكاز الستام الفلسفي الماركسي الخاص بمهدي عامل. فإذا ما أخذنا السستمة بمعنى «وحدة مختلف المعارف تحت فكرة [...] هي الأفهوم العقلي لصورة كل: من حيث تتعيّن فيه قبلياً فكرة مختلف العناصر والموقع المختلف للأجزاء [...]». وهو سستام عضوي [...] يمكنه أن ينمو من الداخل عضوياً لا بإضافة من خارج، شأنه في ذلك شأن الكائن الحي الذي في نموه لا يزداد عضواً جديداً ولا يتغيّر من نسب الأعضاء والمواقع. إنّ هذين الشمول والكمال في الستام هما علامة العلمية»^(٥٣). وإذا ما درسنا فعلياً الدور التأسيسي الذي يلعبه تحديد نمط الإنتاج السائد في أيّ مجتمع، في قراءة منهجية ماركسية، وجدنا أنّ نقطة ارتكاز الستام هي، في نصّ مهدي عامل، ومن دون أيّ منازع، نمط الإنتاج الكولونيالي.

وفق هذا، يتنصّل مهدي عامل من صفته الوطنيّة المغلقة ليخرج إلى العالم الرحب. فيتخلّص من لبنانيته الضيقة ليعلن، بما لا يدع مجالاً للشك، انتماءه العربي أولاً، والاشتراكي الأممي ثانياً. فيؤكّد أنّ مشروعه هو مشروع الثورة الاشتراكية الأممية على الرأسمالية. وهو هو مشروع حركة التحرّر الوطني العربيّة، لكن ليس التي تهيمن عليها الطبقة البرجوازية المأزومة بالضرورة، بل التي تبلورها البروليتاريا، والتي تحيل التغيير الثوري إلى شروطه الكونية. فينطق وفق المنظومة التي تتعيّن في نمط الإنتاج الذي يربط الإمبريالية العالمية بنمط الإنتاج الرأسمالي المهيمن في مجتمعات أصبحت رأسمالية بالقوّة. وبالتالي، يتحوّل كلامه، بالرغم من انبائاته على رفض النموذج الطائفي للدولة الطائفية، إلى علاقة ارتباط عضوية تربط مثل هذه الدول أو المستعمرات السابقة بالبنية الرأسمالية العالمية. والكونية الماركسية هذه تختلف عن الشمولية الهيجلية. ذلك لأنّ علاقة الأجزاء بالكلّ وفق المنطق الهيجلي هي «علاقة تماثل تسير في أفق التماثل، بسبب من انتفاء التطوّر فيها».

(٤٩) مهدي عامل، مقدّمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرّر الوطني، ص ٢٦١ - ٢٦٢.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(٥١) مهدي عامل، النظرية في الممارسة السياسية: بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان، ص ٣٢.

(٥٢) مهدي عامل، مقدّمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرّر الوطني، ص ٢٦١ - ٢٦٢.

(٥٣) وهبه، «المشكلة الكنتية»، ص ٨٩.

أما في الفكر الماركسيّ، فالعلاقة أشدّ تعقيداً وتميّزاً «لأنّ حركة الكلّ هنا، من حيث هي حركة تكونن، ليست سوى حركة تفاوت تطوّر هذا الكلّ نفسه». بمعنى أنّ الماركسيّة تحيل التطوّر إلى تميّز على الصعيدين الكميّ والنوعيّ، أي إلى «تفاوت بنيويّ تترابط فيه أجزاء الكلّ بشكل تميز فيه بعضها من بعض في حركة ترابطها داخل الكلّ الذي هو بنية بنياتها المترابطة»^(٥٤).

رابعاً: التاريخ في تمرّله: ابن خلدون، نقض التماثليّة الهيغليّة والوضعيّة، عقم مشكلة التقدّم والتخلّف

بعد تموضع نمط الإنتاج الكولونياليّ في صلب فلسفته، أي الشرط التاريخيّ المحدّد والمعبّر عن المنظومة السائدة، تنكشف إمكانات التغيير نظراً إلى رسم معالم التناقض التناحري بين الطبقتين الرئاسيتين. فينطلق مهدي عامل ليحلّل جميع التمهصلات التي يجب أن يواجهها، أي طرح تغيير مبنّي على أسس علميّة. والعلميّة لا تعني الموضوعية المترفّعة عن انحياز طبقي، بل هي عنده «قدرة الفكر على النظر في الواقع الاجتماعيّ من زاوية نظر الطبقة الثورية التي يحملها التاريخ إلى ضرورة تغيير الواقع، حتى يتمكّن التاريخ من تحقيق ضرورته»^(٥٥). لا تظهر الضرورة التاريخية عند مهدي عامل من خلال منطق تجريبيّ، تماثليّ، ولا منطق هيغليّ، يسمح بالبحث وفق منطق «التخلّف والتقدّم»، لأنّه ينظر إلى حركة التاريخ بوصفها كلّاً واحداً يسير في خط مستقيم. هذا بالتحديد ما يرفضه في المنطق التجريبيّ الوضعي الذي يقوم على دراسة ما هو ظاهر. فيرسم حدود قوله ومنطقه العلمي «ضدّ الظاهر من الأشياء، وضدّ الوعي المتسطح في البدهي، وضدّ الفكر المسيطر في الشائع والمريّ، وضدّ التجريبيّ الخادع، ضدّ الفكر البورجوازيّ يبني الفكر العلمي في محاولته - أو محاولاته - إنتاج معرفة مادّيّة متّسقة، من موقع هو الموقع النقيض للفكر المسيطر»^(٥٦). فلكي يكون الفكر علميّاً عليه أن يكون مادّيّاً، لا مثاليّاً هيغليّاً. أما ذلك الذي ينظر بعين واحدة إلى كلّ فكر، بوصفه فكر الطبقة المسيطرة، فيستوي عنده «ظاهر الشيء والشيء نفسه، فيلغي التناقض والصراع في تاريخ الفكر بين الأفكار، ويأخذ بواحدة الثقافة، إذ يرى في الثقافة المسيطرة، أو السائدة الطاغية، الثقافة كلّها، ولا يترك لنقيضها إمكان وجود. فهو فكر أقلّ ما يقال عنه إنّهُ مثاليّ، يرى التاريخ بعين الفكر المسيطر، حتى لو حاول أن يكون ضدّه»^(٥٧).

وبذلك يؤكّد مهدي عامل على وجود مفهومين للتاريخ، واحد ظاهر وآخر «يخترق الظاهر إلى الباطن في بحث عن حقيقة التاريخ، ليجعل منها موضوعاً لعلم». الأوّل ليس بعلمي لأنّه مفهوم تجريبيّ يماثل بين الواقع التاريخي وظاهره الذي هو «أحداث الماضي تتابع بلا رابط أو مبدأ

(٥٤) مهدي عامل، مقدّمات نظريّة لدراسة أثر الفكر الاشتراكيّ في حركة التحرّر الوطنيّ، ص ١٧٦.

(٥٥) مهدي عامل، النظرية في الممارسة السياسيّة: بحثٌ في أسباب الحرب الأهليّة في لبنان، ص ١١.

(٥٦) مهدي عامل، في الدولة الطائفية، ص ٢٠.

(٥٧) مهدي عامل، هل القلب للشرق والعقل للغرب؟، ص ٨.

يفسرها. فإذا اتخذ التاريخ هذه الأحداث موضوعاً له، كان سرداً لها ينقل منها الطريف في هدف التسلية أو المتعة، أو في هدف أخلاقي»^(٥٨). وفي هذا يعود مهدي عامل إلى ابن خلدون، ليعتبر أنّ التاريخ «لم يكن علماً. كان سرداً إخبارياً. لأول مرة، مع ابن خلدون، يتكوّن التاريخ في علم»^(٥٩)، هذا لأنّه أقام التاريخ على المفهوم الثاني، أي العلمي، وليس على المفهوم الأول أي التجريبي. فالتاريخ عنده لم يكن «سرداً للأخبار، لأنّ الواقع التاريخي ليس واقعا حدثياً. إنّه، في الظاهر، حدثي. والعلم يقضي بنقض هذا الظاهر للوصول إلى الباطن الذي هو الواقع. فالتنقض هذا هو عملية استخراج للواقع من ظاهر يحجبه. ولا بدّ في هذه العملية من إنتاج الأدوات النظرية الضرورية لها، والتي هي منظومة المفاهيم العلميّة»^(٦٠). لذلك يرى مهدي عامل أنّ علميّة الفكر الخلدوني تتأسّس على قاعدة «موقف مادّي من التاريخ يفسّر التاريخ من داخله - لا باللجوء إلى مبدإ خارجي - بأسباب هي فيه، لها، بالتالي، طابع مادّي»^(٦١). وبالتالي، العلم عند مهدي عامل هو أن يكون «للاحداث عقل يحكمها، وأن يكون هذا العقل فيها، لا خارجها. أي أن يكون له، بالتالي، طابع مادّي، لا أن يكون عقلاً غيبياً». ومن هذا المنطلق، يكون ابن خلدون قد أحدث ثورة فكرية تتمحور حول تحريره «الفكر التاريخي من هيمنة الفكر الديني، بأن اكتشف في واقعات التاريخ عقلها المادّي، فأحلّ ضرورة العمران محلّ الله - أو ما يشبهه - في تفسير الظواهرات جميعاً. فاستبدل التأويل بالتفسير، فكان التفسير، بالضرورة، مادّياً، وكان علمياً من حيث هو مادّي، دون أن يعني هذا رفضاً للدين، أو الشرع، ومبادئه»^(٦٢). وهو ما يتفق أيضاً مع لوي ألنوسير في دراسته عن مونتيكيو، عندما اعتبر أنّ الأخير قام بثورة منهجية تؤكّد الروح العلموية، قائلاً: «يتوجّب على كلّ ضرورة تحكم التاريخ، كي تكون نقطة الانطلاق علميّة، التوقّف عن استعارة علّتها من أيّ نظام متعالٍ على التاريخ. لا بدّ إذًا من تطهير طريق العلم ادّعاءات أيّ لاهوت أو أيّ أخلاق يريدان إملاء قوانينهما عليه»^(٦٣).

والفكر المثالي لا يرى إلّا من خلال التماثل. فيحيل كلّ تناقض إلى خارج الفكر، إلى «موقع الاستثناء من القاعدة، لأنّه من خارج دائرة العقل، أي لا عقل له [...]». لا يتعلّق التناقض بمثل هذا المنطق، بل بمنطق التناقض وحده الذي هو، في الفكر، منطق الفكر المادّي»^(٦٤). فالفكر المثالي يقوم بإلغاء كلّ مختلف لأنّه لا يقدر على تعقّله، فيقوض المعرفة في محاولته أسر الواقع في منطق شكليّ يخضع لمعادلة «إما ... أو...» تؤدّي إلى وقوعه في حيرة من أمره كلّما واجه أيّ تناقض^(٦٥).

(٥٨) مهدي عامل، في علميّة الفكر الخلدوني، ط ٤ (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٦)، ص ١١.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٦٤ - ٦٥.

(٦٣) لوي ألنوسير، مونتيكيو السياسة والتاريخ، ترجمة نادر ذكرى (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١٥ - ١٦.

(٦٤) مهدي عامل، هل القلب للشرق والعقل للغرب؟، ص ١١.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٢ - ١٣.

فالفكر التماثلي لا يستطيع أن «يفكر الاختلاف». ذلك لأنه قائم على قاعدة واحدة هي قاعدته الماديّة. أما المختلف، فهو القائم في موقع ماديّ مختلف. ومن هنا يظهر بطلان الفكر التماثلي، الذي هو نفسه الفكر الديني وهو أيضاً المثالي، يحكمه منطق واحد، وإن كانت أفكاره متباينة في الظاهر. كأن نقول «للغرب فكر الغرب، وللشرق فكر الشرق، بل حتى للبنان أيضاً فكره»، أو أن نقول «لا يفهم الإسلام سوى فكر إسلامي»، منه ينتج فكر «الأصالة، أو فكر الخصوصية، أي فكر الذات. بالتماثل تكون المعرفة، من داخل: تكراراً به يبقى كل في أصلته، ويبقى لها. فما الزمان، وما التاريخ سوى حركة هذا التكرار العظيم الذي ربما سمّاه بعضهم (هيجل) التشامل، فيه التعرّف بعد طول اغتراب. ثم تلتئم الذات بالذات في فكر التماثل. كل جديد هو قديم يتكرر»^(٦٦). أما أهميّة ابن خلدون فهي، عند مهدي عامل، في الفهم العميق لعلاقة التاريخ بالعمران، إذ «بتحديد هذه العلاقة، حدّد ابن خلدون الشروط المعرفيّة لتكوّن العلم التاريخي، فرأى أنّ التاريخ هو، بالضبط، حركة العمران البشري الذي يخضع، في حركته، لقوانين موضوعية، باكتشافها يتبدّى تاريخ علم التاريخ»^(٦٧). فبحسب مهدي عامل، يحدّد ابن خلدون الاجتماع الانساني تحديداً ماديّاً على اعتبار أنه عمران العالم. ويفهم «هذا العمران أيضاً فهماً ماديّاً حين يرى فيه مجموع العلاقات المختلفة التي يدخل فيها البشر بعضهم مع بعض في علاقاتهم بالعالم، هذا الذي هو بالضرورة، عالم اجتماعي، وبالتالي تاريخي، لا ينفصل فيه وجوده الفعلي عن شكل وجوده. هذا الاجتماع الذي هو عمران العالم، هو موضوع التاريخ [...] معنى هذا أنّ التاريخ لا يصير علماً إلا بصيرورته تاريخاً اجتماعياً [...] وأنّ هذا الاجتماع لا يكون موضوع معرفة علميّة إلا إذا كان، كما هو في حقيقته الفعلية، اجتماعاً تاريخياً»^(٦٨). وبالتالي، يظهر أنّ ابن خلدون، بحسب مهدي عامل، قرأ تاريخ المجتمعات وفق الماديّة التاريخية، بالرغم من أنّ مفهوم العمران عنده أخذ مكان مفهوم علاقات الإنتاج عند ماركس، إذ يمكن الاستدلال من الأولى على الثانية، ذلك لأنّ التاريخ الاجتماعي في الأوّل هو نفس التاريخ الاجتماعي في الثاني، بالرغم من استبعاد التحديد الاقتصادي واستبداله بمفهوم العصبية لشروط واقعية كانت سائدة في مجتمع ابن خلدون ذاته.

كما كلّ الماركسيين، يرى مهدي عامل إلى التاريخ بوصفه العلم الحقيقي والوحيد^(٦٩)، والذي أقام فيه ماركس ثورةً تضاهي ما قام به داروين في البيولوجيا^(٧٠). وهو ليس التاريخ الظاهري، بل «إنّ العقل العلمي يرفض اعتبار التاريخ تتابعاً حديثاً، كما أنه يرفض أن يكون تمرّح التاريخ قائماً بأحداثه، مهما برزت هذه الأحداث أو طغت على سيره الظاهري. ولا ينقذ العقل من خطر التجريبيّة إبدال التتابع الحداثي في التاريخ بتتابع مرحلي. فيقاعات التاريخ ليست رتابة حركة تتكرّر فيها

(٦٦) مهدي عامل، في علميّة الفكر الخلدوني، ص ٩٥.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٥ - ٢٦.

(٦٩)

(٧٠)

مراحل مجرّدة عن زمان معيّن من نمط الإنتاج الذي فيه تتحرّك وبه تتحدّد في تعدّدها نفسه، إذ إنّ تجرّد مراحل التاريخ عن وجودها الفعلي في إطارها البنيويّ الذي هي فيه مراحل من زمان خاص بنمط معين من الإنتاج هو الذي يضعها في علاقة من التابع الزماني تظهر فيها حركة التاريخ وكأنّها حركة خطيّة استمرارية»^(٧١). هذا يعني، دون أي مجال للشك، رفض مهدي عامل لمجمل الفلسفات التي ترى التاريخ خطأً واحداً يسير برتابة إلى الأمام، ورفض التمرحيّة التاريخية المبنية على الظاهر من الأشياء، وعلى التابع الحدّثي كذلك. بل يرى أنّ التاريخ يسير وفق قفزات بنيوية ثورية تحدّدها آليّة الانتقال بين أنماط إنتاج مختلفة، وتحكمها السياسة التي هي الصراع الطبقيّ. فالثورة التي هي الانتقال من نمط إنتاج إلى آخر «ليست من التاريخ لحظة توقّف المنطق فيه، بل هي عمليّة، أو سيروية، تاريخية لها قوانينها المتميّزة التي، بالتالي، تجعل منها موضوع علم هو بالذات علم الصراع الطبقي، أي علم السياسة»^(٧٢).

بناءً على رفضه المنطق التماثلي، يكشف مهدي عن عقم مقايضة «تخلّف» العالم العربي بـ «تقدّم» العالم الغربي، واعتبار أنّ الأزمة العربيّة هي أزمة تطوّر أو تقدّم، أي أنها إمّا أزمة حضارية تقوم على تقسيم التاريخ إلى ما قبل الحضاري (عربيّاً) والحضاري (غربيّاً)، وإمّا أنها تعني أزمة التطوّر داخل نمط الإنتاج السائد نفسه، أو أزمة انتقال من نمط إنتاج إلى آخر. وبما أنّ الفلسفة الماركسية تعتبر أنّ الأزمة هي دائماً أزمة الحاضر، وأنّ التاريخ يسير بقفزات بنيوية ولا يسير في خط واحد مستقيم يسمح للماضي بالتجوهر داخله في الحاضر كما كان في الماضي، على طريقة الديالكتيكية الهيغليّة التي تظهر بنية الواقع العربي كأنّها «حصيلّة جمع لعناصر مكوّنة لها ترجع في وجودها الحاضر إلى جذورها في ماض كانت فيه بذوراً تنامت في حركة من «التنافي والتواصل» أوصلتها إلى ما صارت إليه في البنية الحاضرة [...]». هذه الحركة الهيغليّة هي في حقيقتها الماثليّة نفي للحركة الفعلية للبنية، لأنّها حركة تماثل الذات بالذات في صيرورة الذات ما كانت قبل بدء صيرورتها، في وجودها المباشر كبذرة، قدر الحركة منها ألاّ تخرج عن التماثل، من البدء إلى النهاية، في حركة التناقض نفسه»^(٧٣). وفي منحنى آخر، تتمظهر المشكلة كتخلّف العقل في العالم العربي أمام تقدّم العقل في الغرب، فيحكمها منطق مثالي يرى أنّ الفكر هو سبب التقدّم والتخلّف، وذلك بمعزل عن الشروط الاجتماعية الاقتصادية القائمة، أي في منطق غيبي يعزل الفكر عن الشروط التي يرتبط بها كأنّه في «استقلال تامّ عن بقية عناصر الكلّ الاجتماعي، لا سيّما في استقلالها، أو انقطاعها عن بنية علاقات الإنتاج الخاصة بهذا الكلّ الاجتماعي في وجوده المتماشك بالحاضر»^(٧٤).

(٧١) مهدي عامل، في تمرّح التاريخ، ص ٢٠.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٧٣) مهدي عامل، أزمة الحضارة العربيّة أم أزمة البرجوازيات العربيّة؟، ط ٦ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٩)، ص ٣٦.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٥٠.

فيذهب مهدي عامل إلى اعتبار الأزمة أزمة الطبقة المسيطرة في نمط الإنتاج السائد في العالم العربي. وبالتالي فهي أزمة الطبقة البرجوازية نفسها، وليس أزمة الحضارة العربية. ومن ناحية ثانية، يعتبر مهدي عامل أنَّ المشكلة ليست قائمة على أسس علمية، ذلك لأنَّ التخلُّف «ليس نمطاً من الإنتاج أو بنية لعلاقات إنتاج، إنما هو مفهوم أيديولوجي برجوازي له دور محدّد بضرورة إخفاء علاقة السيطرة الإمبريالية، أو علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية، ونقل الصراع الرئيسي من صراع طبقي ضدَّ الإمبريالية إلى صراع غير طبقي هو في أحسن حالاته مباراة رياضية بين «عالم التقدُّم وعالم التخلُّف»، هدفها لحاق هذا بذاك»^(٧٥). إنَّ النظر بهذه المنهجية يحيل إلى قراءة تماثلية تقوم على فكر تجريبي يقايس بين نمطين مختلفين من الإنتاج، أحدهما تابع وآخر مهيمن، أحدهما سار في شروط اجتماعية وسياسية مختلفة تماماً عن الآخر، حيث لعبت الطبقة البرجوازية الثورية النقيض للطبقة الاقطاعية المهيمنة الدور المحوري في الصراع. فتشكَّلت كقوة طبقية وكتحالف طبقيّ نقيض أدنى، بخلاف ما قام في العالم العربي، إلى قطع ثوري مع المرحلة السابقة بكلِّ ما فيها. الأول الغربي قطع تماماً مع نمط الإنتاج الاقطاعي، بينما لم يستطع الثاني العربي القيام بمثل هذا القطع، حيث إنَّ كلَّ ما قام به هو توظيف أنماط الإنتاج السابقة عليه داخل بنيتة بطريقة تخدمه وتسمح له باستخدامها في أيِّ مكان أو زمان، وفي آية معركة مستقبلية. لذلك، يعتبر مهدي عامل أنَّ الطبقة المسيطرة «والفئة المهيمنة منها بشكل خاص، تسمح بتعدّد هذه التيارات الأيديولوجية في أيديولوجيتها المسيطرة، طالما هي ترى في هذا التعدّد مصلحة طبقية لها، لا سيَّما في ممارسة صراعاها الأيديولوجي الطبقي ضدَّ الطبقة المهيمنة النقيض، أي ضدَّ الطبقة العاملة. لكنها قد ترتدَّ ضدَّ هذا التيار أو ذاك حين ترى فيه خطراً على وجودها الطبقيّ المسيطر، في ظلَّ هيمنة الفئة المهيمنة منها»^(٧٦). بناءً عليه، يطرح مهدي عامل مسألة شديدة التمايز، إذ يرفض اعتبار «الدين» هو سبب التخلُّف الذي تعانيه مجتمعاتنا العربية، ذلك لأنه بالرغم من أنَّ الأيديولوجيا الدينية «من حيث هي الشكل التاريخي المحدّد لأيديولوجية الطبقة المسيطرة السابقة على البرجوازية، ليست هي الأيديولوجية المسيطرة، أو التيار الأيديولوجي المسيطر في الأيديولوجية المسيطرة، أو الأيديولوجية البرجوازية الكولونيالية المسيطرة»^(٧٧).

يسري هذا المنطق بدوره على «الحضارة العربية»، حيث يرى مهدي عامل أنَّ الأزمة ليست أزمة حضارة، بالمعنى المقصود، بل هي أزمة أيديولوجيا طبقة برجوازية كولونيالية يحكمها منطق واضح يعتقد أنَّ الحركة التغييرية الثورية مستحيلة لأنَّ مجتمعاتنا لم تتطوّر إلى مستوى المجتمعات الرأسمالية الإمبريالية. ولن تصير العملية الثورية ممكنة «في تلك المجتمعات «المتخلّفة» إلّا بوصول هذه المجتمعات إلى ذلك المستوى من التطوّر الرأسمالي». فهذا القول هو، في نظره،

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٦٢.

«نتيجة منطقية للنظر إلى مجتمعاتنا من زاوية الإنتاج الرأسمالي، وهو يفترض وجود التماثل البنيوي بين الإنتاج الكولونيالي والإنتاج الرأسمالي، فيظل بهذا عاجزاً عن فهم واقع التميز في تطوّر البنية الاجتماعية الكولونيالية، في إطار علاقة تبعيتها البنيوية للإمبريالية. هذا القول، في منطق الضمني، يناقض الماركسية اللينينية، حتى وإن كان قائله شيوخياً»^(٧٨).

وعليه، يحسم مهدي عامل الجدل، فيعتبر أنّ المشكلة سياسية، وهي بالتحديد مشكلة الهيمنة الطبقية والأيدولوجية التي تعبّر عنها، أي البرجوازية الكولونيالية. فهي المسؤولة عن الحالة المتردية التي نعيشها. أمّا كلّ كلام آخر، فهو كلام مضللّ بلباس أيديولوجي برجوازي بريء، هو تماماً كلام أولئك الذين انتقدهم، خصوصاً وفق المنهجية التي هيمنت على عصر النهضة العربية. وعلى قاعدة رفضه منطق التماثل أيضاً، ينتقد مهدي عامل قراءة إدوارد سعيد لموقف كارل ماركس من المسألة الهندية، وذلك عندما يعتبر ماركس أنّه، بالرغم من الاشمئزاز ومن كثرة المآسي، وبالرغم من منطلقات إنكلترا المدفوعة بأكثر المصالح قذارة، إلّا أنّ السؤال ليس هنا، بل هو «هل يستطيع الإنسان أن يحقق مصيره دون ثورة جذرية في الوضع الاجتماعي لآسيا؟ وإذا كان الجواب بالنفي، فمهما تكن الجرائم التي قد تكون إنكلترا ارتكبتها، فإنها الأداة غير الواعية للتاريخ في إنجاز هذه الثورة»^(٧٩). حيث يرى أنّ موقف إدوارد سعيد، الذي يحيل ماركس إلى الثقافة السائدة في الغرب البرجوازي والمتمثلة بالاستشراق، كان قد انبنى على فكر تماثلي لم يستطع التمييز بين فكر ماركس والفكر الغربي المهيمن، أي البرجوازي الذي ينظر إلى الشرق بعين الاستشراق. ذلك لأنّ سعيد «لا يحدّد طابعها الطبقي التاريخي، بل يكتفي بالقول عنها إنها ثقافة الغرب [...]». وهي «السائدة الطاغية» من حيث هي هذه الثقافة الغربية، لا من حيث هي الثقافة البرجوازية المسيطرة»^(٨٠)، ما أدّى إلى قراءة ماركس في «ضوء منطق من الفكر تتعدّد أشكاله، وهو واحد فيها جميعاً. إنه منطق التماثل، به يقوم الفكر القومي [...] وبه يقوم الفكر التجريبيّ الوضعي»^(٨١). ففي الفكر القومي، أو «الفكر البرجوازيّ المسيطر في العالم العربيّ»، يكون الفكر السائد «في أمة هو فكر هذه الأمة، به يفكر الأفراد جميعاً»^(٨٢)، فهو الفكر الذي «يرفض الاختلاف ولا يطيقه، ويرفض، بالطبع، التناقض وحركته الديالكتيكية»^(٨٣).

(٧٨) مهدي عامل، مقدّمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ص ١٧٩.

Edward Said, Orientalism (New York: Vintage Books, 1979), p. 153.

(٧٩)

علماً أنّ مهدي عامل يعترض على ترجمة مصطلح «إنجاز» الذي أتى كقابل للمصطلح الإنكليزي الذي استخدمه سعيد (bringing about). فيضع مكانه «إتيان»، أو يحيله إلى الترجمة الفرنسية بمعنى «استثارة». انظر: مهدي عامل، هل القلب للشرق والعقل للغرب؟، ص ٢٤.

(٨٠) مهدي عامل، هل القلب للشرق والعقل للغرب؟، ص ٧.

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٩.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٤.

خامساً: العودة إلى لبنان: الطائفة، الدولة الطائفية، ونقد منهجي ديكرت وماكس فيبر

يستتبع النقد بالضرورة، بحسب مهدي عامل، «إسقاط الحصانة عن النص»، إذ «ليس من نصّ مقدّس». ويستتبع بالضرورة أيضاً، كما في الحالة اللبنانية في فترة الحرب الأهلية، كشف مراوغة النصّ حتى يتمّ وضعه في موقعه «في حقل الصراع الطبقي المحتدم في حرب أهلية مستمرة. إنه موقع ممارسة أيديولوجية وسياسية محدّدة، في مرحلة تاريخية محدّدة»^(٨٤). والنقد في هذه الحالة ينقسم إلى نقدين: «واحد ضدّ أشكال متجدّدة من الفكر البرجوازي، وآخر هو نقد لما قد يكون، في حركة إنتاج الفكر الماركسي، انزلاقات إلى مواقع فكر الخصم، في شكله الطائفي المسيطر»^(٨٥). وبالتالي، يصوّب مهدي عامل، ليس على الفكر البرجوازي اللبناني - العربيّ فقط، بل على الفكر الماركسيّ الذي من المفترض أن يكون في موقعه في حركة التحرّر الوطنيّة أيضاً. ذلك لأنّ الموقع هذا يجب أن يكون بقيادة الطبقة العاملة، وليس بقيادة برجوازية وطنيّة تنزلق بالضرورة إلى مواقع الخصم، سياسياً وفكرياً. والصراع الطبقي الذي هو هو السياسة، هو المعركة الأساسية بين فكرين، وهو نفسه المعركة السياسية في حرب أهلية لبنانية تأتي بصيغة «تغيير للنظام السياسي الطائفي القائم، أم تأييد له؟ إنه صراع طبقيّ بين حلّين، أو جوابين [...]، إنه السياسيّ، حاكم منطق النصوص جميعاً - وهو المكبوت فيها - بالنقد يتحرّر»^(٨٦).

يستدعي السؤال السابق تحديد المصطلح، كأن تكون الطوائف «قائمة بذاتها، وأن تكون قائمة بالدولة». فهي، في القراءة الأولى، وعلى الطريقة الديكرتية، جواهر منفصلة، عميقة الجذور، كيانات اجتماعية قائمة بذاتها، متماسكة بلحمتها الداخلية، وحدات أولى «في تكوين المجتمع اللبناني الذي يتعدّد بتعدّدها، فيتحدّد طائفيّاً، كإطار خارجي لمجموعة من الأقليات المتعايشة. ولا تقوم، في مثل هذا المجتمع، علاقات اجتماعيّة سوى بين طوائف، ولا يمكن لمثل هذه العلاقات فيه أن تتحدّد إلّا كعلاقات طائفية، مهما حاول البعض من المتحذلقين أن يتذاكى بتوفيق يقوم بين ما يسمّيه، بفضاعة، «الطائفية والطبقية». فمثل هذا التوفيق مستحيل في مبدئه»^(٨٧). أمّا مهدي عامل، فيتبنّى القراءة الثانية، أي أنّ الطوائف تقوم بالدولة، وهي «في وجودها المؤسسي

(٨٤) مهدي عامل، في الدولة الطائفية، ص ١٣ - ١٤.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١١.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٨٧) مهدي عامل، في الدولة الطائفية، ص ٢٠. يوجّه مهدي عامل سهام نقده إلى طرفين في المعادلة، من ناحية أولى إلى ميشال شبحا ومن يندرج في تفكيره من مثل أنطوان مسرة، ومن ناحية ثانية إلى التيارات القومية من مثل أدونيس، وإلى تيار نشأ داخل الفكر الماركسي والذي يمكن تسميته بتيار «الطائفة الطبقة» من مثل مسعود ظاهر، بالإضافة لغيرها من الاجتهادات مثل الفكر العدمي المتمثّل بموسى وهبة. علماً أنه من غير الممكن عرض هذه المناقشات بشكل وافٍ في هذا البحث، نظراً لاتّساع وتشعب المسألة. لكن يمكن العودة إليها في كتب مهدي عامل بشكل عام، وبشكل خاص في نقد الفكر اليوميّ؛ في الدولة الطائفية؛ مدخل إلى نقد الفكر الطائفيّ؛ مناقشات وأحاديث؛ ماركس في استشراف إدوارد سعيد؛ هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ وأزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات.

نفسه، علاقات سياسية خاصة بدولة محدّدة، وبالتالي، بشروط تاريخية محدّدة هي شروط هذه الدولة، تتجدّد (أعني يعاد إنتاجها) بتجدّدّها، فإذا تعطلّت الدولة، أو تعطلّ دورها، باتت مهذّدة في وجودها المؤسّسي نفسه، كطوائف»^(٨٨). من هنا يظهر أنّ الطائفة هي «علاقة سياسية محدّدة بشكل تاريخي محدّد من حركة الصراع الطبقي، في شروط البنية الاجتماعية الكولونيالية»^(٨٩)، وأنّ الدولة التي تقوم عليها هي الدولة الطائفية، أي أنّ دورها «يحدّده جوهر لبنان هذا في تعدّد طوائفه» أي «تأمين وجود الطوائف في مؤسسات، أو كمؤسسات، هي بالتحديد، مؤسسات دولة، أي أجهزة أيديولوجية (على حد تعبير ألتوسير)، لا تقوم إلّا بارتباطها بالتبعية بالدولة، من حيث أنها، بقيام الدولة، تقوم»^(٩٠). ما يعني، وفق مهدي عامل، أنّ الطوائف هي، في مجمل الفكر الطائفي، ألقليات قائمة بذاتها، وأنها في وجودها الكياني بحاجة إلى الدولة لتؤمن لها ديمومة وجودها كأنها من خارج التاريخ، وأنّ منظري الدولة الطائفية يستندون إلى مفهوم برجوازي تقليديّ للدولة «ترتفع به فوق طبقات المجتمع وجماعاته وأفراده، فتستوي، من خارج، حكمًا عليه. مع فارق بسيط هو أنّها حكم بين طوائف، بينما هي، في مفهومها ذاك، حكم بين طبقات وجماعات. لقد استبدلت الطبقات بالطوائف، دون أيّ تغيير آخر في المفهوم»^(٩١). وعليه، يصبح الكلام عن التوازن بين الطوائف في غير مكانه، ويصبح الكلام عن دولة فوق الطوائف، وحكم عليها، في غير مكانه أيضاً. فمن أجل أن تقوم بهذه المهمة، من الضروري أن تكون الدولة فوق الطوائف، فكيف تكون كذلك إن كانت هي نفسها طائفية ومجالاً للصراع؟ هذا يعني أنّ التوازن هو «توازن هيمني. فإذا كان كذلك، وهو بالفعل كذلك، فتأمينه يعني تأمين الهيمنة لطائفة بعينها، دون غيرها من الطوائف»^(٩٢)، ذلك لأنّ هذه الدولة الطائفية لا يمكن أن تكون دولة مركزية «إلّا إذا كانت دولة طائفة واحدة، لا دولة طوائف، كما هي في تعريفها، أو كما تظهر لذاتها»^(٩٣).

أمّا في علاقة الدولة بالفرد، فهي تختلف باختلاف المجتمع، فعلاقة الفرد بالدولة في مجتمع متجانس ليست كعلاقة الفرد بالدولة في مجتمع متعدّد. ففي الأولى هي علاقة حقوقية مباشرة، حيث يكون الفرد مواطناً بمعزل عن كلّ انتماء ديني أو طائفي. أمّا في المجتمع المتعدّد فهي علاقة غير مباشرة، تميز بالطائفة التي هي وسيط ضروري. ففي هذا الشكل «لا وجود للفرد كمواطن، لأنّ الوجود الفعلي هو للطائفة، التي هي الوحدة الاجتماعية الأولى. والدولة لا تعترف بوجود الفرد إلّا منتمياً لطائفة، بوجودها يوجد، ولا يوجد بذاته أو لذاته، ولا حتى بالدولة، أو لها»^(٩٤). هذا ما يظهر

(٨٨) مهدي عامل، في الدولة الطائفية، ص ٢٤.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٨.

بالتحديد ما تلجأ إليه الأيديولوجيا البرجوازية من أجل دوام الهيمنة. فهذه الطريقة فقط يمكنها شردمة الطبقة العاملة أو الطبقات المهمشة غير المستفيدة من النظام، وتقوُّص قدرتها على تشكيل نفسها قوَّةً سياسية تطيح بالقائم.

أمَّا الطائفية، فهي عند مهدي عامل «مقاربة أولى، في شكل النظام السياسي والنظام الأيديولوجي الذي فيه تمارس البرجوازية الكولونيالية اللبنانية سيطرتها الطبقيَّة». ذلك لأنَّ العلاقة التي تربط الأيديولوجيا البرجوازية الكولونيالية التابعة بالأيديولوجيا الإمبريالية «علاقة ضرورية تتجدَّد فيها الأيديولوجية» (الطائفية) (والنظام السياسي نفسه لسيطرة البرجوازية، في تحدِّده، من الموقع الطبقي البرجوازية، كنظام «طائفي») بتجدَّد العلاقة الإمبريالية، لأنها الشكل الذي تتجدَّد هذه العلاقة فيه^(٩٥). هذا الربط، في ظلِّ أزمة الأيديولوجيا البرجوازية المستندة إلى الأيديولوجيا الطائفية، وبالتوازي مع تبلور الطبقات الكادحة قوَّةً سياسية مستقلة بقيادة الطبقة العاملة، «بإمكانه أن يعرقل، إن لم يعطل، التحقق الآلي لتلك العملية من إعادة الإنتاج التي هي أساسية لإعادة إنتاج العلاقة الإمبريالية وتآبدها»^(٩٦). وهذا التحديد، أو توضيح العلاقة بين الطرفين البرجوازي الكولونيالي والإمبريالي، يوضح مسألة منهجية شديدة الأهمية، وهي على مستويين: المستوى الأوَّل يضيء الأساس الماديَّ لهذه الأيديولوجيا، ويحدِّد تابعها الطبقي البرجوازي. وهذا الأساس ليس الانتماء الطائفي أو تعدُّد الطوائف، كما يأتي في اللغة الأيديولوجية البرجوازية؛ والمستوى الثاني يساعد على التمييز بينها وبين الأيديولوجيا الدينية. فالشكل الطائفي الذي تمارس فيه الأيديولوجيا البرجوازية سيطرتها الطبقة يتلاءم مع الشكل الذي يسيطر فيه نمط الإنتاج الكولونيالي على أنماط الإنتاج السابقة عليه، والتي يتعايش معها في البنية الاجتماعية اللبنانية^(٩٧).

إلا أنَّ الطرح الطائفي هو بالنسبة إلى مهدي عامل طرح برجوازي يسعى، كما دائماً، إلى تغييب العامل الاقتصادي من أجل طمس الصراع الطبقي، ومن أجل تأييد القائم. وهو في هذا يُبعد الكلام السياسي أيضاً، فيحاول أن يظهر أنَّ مشكلة لبنان كيانية وليست مشكلة نظام سياسي. ويحاول أن يظهر أنَّ الصراع دينيَّ لا طبقيَّ، فينهج نهج ماكس فيبر ليواجه نهج ماركس^(٩٨)، بعد أن يجرد السياسي من شروطه التاريخية المادية الملموسة حيث يستحيل إلى فكر مثالي، لا بل غيبي، يعتبر السيطرة السياسية «فعل إرادة أفراد منهم يتكوَّن ما يسمِّيه فيبر «المجتمع السياسي» [...] كأن التنظيم السياسي للمجتمع هو تحقيق، أو قُلْ تجسيد لهذه الإرادة التي هي العقل المدبِّر للمجتمع، القائد للتاريخ»^(٩٩). فبهذا المنطق يمكن القول إنَّ «سوسيولوجية فيبر السياسية ليست في الحقيقة سوى

(٩٥) مهدي عامل، مدخل إلى نقض الفكر «الطائفي»: القضية الفلسطينية في أيديولوجية البورجوازية اللبنانية (بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، ١٩٨٠)، ص ٢٣.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٤ - ٢٥.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

أنطولوجية سياسية [...]». هي فينومينولوجية أنطولوجية، بمعنى أنها وصف لظواهرات إرادة السيطرة التي فيها يتمظهر جوهر الإنسان، أو ماهيته»^(١٠٠)، بمعنى أنها تنفصل عن شروطها التأسيسية التي تربطها بالقاعدة المادية، أي بالبنية الاقتصادية للمجتمع، بحيث يتحوّل تحليلها تحليلاً أنطولوجياً وليس تحليلاً اجتماعياً تاريخياً مرتبطاً بعلاقات الإنتاج السائدة. فيستقلّ «السياسي بذاته، فيتموّه، إذ يتمأسس في الدولة، أو في النظام السياسي القائم، بعد أن كان بالاقتصادي، وفي علاقته به، حركة الصراع الطبقي نفسه، وينحصر، بالتالي، في ظاهرة منه هو الذي يظهر، من موقعه المستقلّ هذا، الذي هو موقع نظر البرجوازية المسيطرة ونظامها، لعين الوصف التجريبي، فيتسطّح»^(١٠١). هذا التحليل الفيبري هو، بنظر مهدي عامل، تحليل «من موقع نظر الطبقات المسيطرة. ذلك أنّ هذه الطبقات تجد مصلحةً في إخفاء الطابع الطبقي الخاص بسلطتها، وإظهار هذه السلطة مظهرًا مستقلاً كأنها سلطة الجميع»^(١٠٢). فتظهر الدولة كدولة الطوائف، بعد أن تحلّ الطوائف مكان الطبقات، والبنية الاجتماعية الشاملة محلّ الكلّ الاجتماعي المعقد.

- نقد الأيديولوجيا البرجوازية الكولونيالية اللبنانية

في نقده الأيديولوجيا البرجوازية الكولونيالية، يركّز مهدي عامل على ميشال شيحا، حيث يعتبره، من كثرة المواقع التي احتلّها في الاقتصاد والسياسة والفكر، «أحد أبرز ممثلي أيديولوجية البرجوازية اللبنانية، إن لم يكن أبرزهم على الإطلاق»^(١٠٣). فشيحا هو أوّل من صاغ الفكر البرجوازي المسيطر من خلال ركونه إلى لغة البداهة، واللغة الإطلاقيّة، ومعيّار التفرد. ففي حين تؤمّن البداهة للفكر المسيطر «شكلاً من الوجود هو الذي فيه يختصر الطريق إلى الوعي العام بلا توسّط، والوعي هذا يطمئن إليه، راضياً ببداهته»^(١٠٤)، تؤمّن الإطلاقيّة من خلال سيطرة البرجوازية «في نظامها السياسيّ الطائفيّ»، تقديم فكرها كأنّه «الفكر بالطلق، وكأنّ قوله هو القول»^(١٠٥). وفي السياق، يأتي مفهوم التفرد^(١٠٦) عند شيحا كعمود فقريّ للأيديولوجيا البرجوازية اللبنانية، فبعد لبنان عن «القانون العام» حتى لا يقع عليه ما يقع على غيره. فينبني على رفض «النظرية الماركسية ومنطق التحليل الطبقي فيها، ويرفض أيضاً طابعها الكوني»، دون أن يسمّيها، ذلك لأنها «نظرية سيرورة الانتقال إلى

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٤٥ (هامش). ميشال شيحا هو أحد أصحاب بنك فروعون وشيحا ومدير له، وصهره بشارة الخوري، أوّل رئيس

للجمهورية اللبنانية، وكانت له علاقات وثيقة بالانتداب الفرنسي، وأحد واضعي دستور ١٩٢٦.

(١٠٤) مهدي عامل، في الدولة الطائفيّة، ص ١٩.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٠٦) وعند أنطوان مسرة في دراسته «النظام اللبنانيّ نظام فريد من نوعه»، الذي يقول إنّ الفريد غير قابل للتغيير، أو التغيّر، ولا يصحّ

عليه هذا ولا ذاك. إنّه جوهرٌ أبديّ، لا يدخل في دائرة العام، ولا في دائرة عقله، فله عقله دون غيره، لا يشاركه فيه أحد. المصدر نفسه، ص ١٦.

الاشتراكية، في طور أزمة النظام الرأسمالي العالمي». فالطابع الكوني للماركسية «يفرض على النظر في الواقع اللبناني النظر فيه وفي حركته التاريخية، في علاقته بهذا النظام وأزمته. وهذا بالضبط، ما يجب تغييره»^(١٠٧). وشيحا في هذا المجال يعبر خير تعبير عن أيديولوجيا تحاول المحافظة على السائد، بالاستناد إلى مفاهيم «جوهريّة» ديكراتية حيناً، وإلى لغة البداة والإطلاق والفردة أحياناً. والمعلوم أنّ الفردة اللبناينة، في نص شيحا نفسه، تنبني أولاً على الموقع الجغرافي للبنان الذي يتألف من «عناصر تصطف جنباً إلى جنب، منها الجبال ومنها الشطآن، لكن منها أيضاً البشر»^(١٠٨). والموقع الجغرافي لا يمكن تغييره لأنّ الطبيعة «هي التي اختارت لبنان اليوم ليكون بلداً تجارياً، لأنها اختارته بالأمس كذلك. فهذا الاختيار دائم بديمومة الطبيعة»^(١٠٩). بهذه اللغة يخرج لبنان من «دائرة العقل ومن دائرة التفسير العلمي، ويغيب العامل الاقتصادي في فهم واقعه الاجتماعي الحاضر والماضي»^(١١٠). وتنبني الفردة اللبناينة ثانياً على تحديد لبنان بوجهين يكملان بعضهما بعضاً، هما على الشكل الآتي: تقوم فردة لبنان على انتفاء وجود طبقات اجتماعية، بحيث تحلّ الطوائف مكانها؛ والعلاقة الخارجية (غير الضرورية) الفريدة التي تحكم علاقة لبنان بناسه، تجعل من غير الممكن أن يصحّ على قاطنيه اسم مواطنين، لأنّ اللبنانيين ليسوا شعباً، بل طوائف، ففي هذا الإلغاء شرط أساسي لديمومة سيطرة البرجوازية الكولونيالية^(١١١).

وفي ربط كلّ هذا بالنمط الاقتصادي «البرجوازي الحرّ» الذي يقترحه شيحا، بالاستناد طبعاً إلى الموقع الجغرافي الذي لا يسمح بطرح أيّ بديل عن هذا النظام الاقتصادي التجاري الملازم لطبيعة لبنان، يتمّ رفع النموذج إلى «مطلق يستحيل فيه قيمة تنفرض على جميع الخاضعين لهذه السيطرة الطبقيّة». بهذه اللغة الشعرية، بحسب مهدي عامل، يعبر شيحا عن فلسفته للبنان، وعن بنية نظامه، وعن ضرورة الإبقاء على ما هو قائم بما هو سيطرة البرجوازية الكولونيالية، بحيث يصبح «شعره» «لا أخلاق فيه إلا للتاجر، أو للسلطة. ويتابع «الشاعر» (شيحا) وظيفته التمجيدية في خدمة النظام، فيقول: «في لبنان، مادّتنا الأولى الأساسية هي المادّة الدماغية. نبيع خدمات أكثر مما نبيع سلعاً. وحين تفتقد الخدمات منافذها، ينفرض الحرمان، وينشّد الزنار. حينئذ، يبدأ اللبناني يحلم بالسفر، فيرى من جديد الثروة ما وراء البحار»^(١١٢). لا يصبّ هذا الموقف الأيديولوجي إلّا في نهج تغليب قطاع التجارة والخدمات على القطاعات المنتجة، ممّا يعني ضرورة «تكوّن الطغمة الماليّة، من حيث هي الفئة المهيمنة من البرجوازية اللبناينة» التي حافظت على ارتباط تكونها بعلاقة

(١٠٧) مهدي عامل، مدخل إلى نقض الفكر «الطائفي»: القضية الفلسطينية في أيديولوجية البرجوازية اللبنانية، ص ٥٥ - ٥٦.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(١١١) المصدر نفسه، ص ١١٦ - ١١٧.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٦٩.

التبعية بالغرب الإمبريالي، وما يستتبعه من ضرورة «توسيع رقعة الخدمات التي على اللبنانيين أن يتخصّصوا فيها». عبر هذه الأيديولوجيا فقط يتحقّق هدف ميشال شيحا، ويتمّ «تعميق تبعيّة اقتصاد اللبناني وتعميق تخصّصه في إطار الحيز الذي تحدّده له التقسيم الإمبريالي للعمل [...] وضرورة شنّ حرب اقتصادية على الصناعة لحساب التجارة، وضرورة شنّ حرب أيديولوجيّة على القائلين ببناء اقتصاد وطني متوازن، تتطوّر فيه القطاعات المنتجة على حساب قطاع الخدمات، أو جنباً إلى جنب معه»^(١١٣). إلّا أنّ الانطلاق من الموقع الجغرافي البحري للبنان، والتركيز عليه، يهدف، بحسب مهدي، إلى أمر آخر أيضاً، وهو وضع جدار عازل بين لبنان ومحيطه العربي، كأن يكون «وجهه للبحر، وقفاه للداخل»، أي أن يكون على ارتباط عضوي بالغرب الإمبريالي وأن يفقد «عمقه الداخلي» أي العالم العربي، ويفقد أيضاً علاقته بحركة «التحرّر الوطني الناهضة فيه». فالبرجوازيّة اللبنانيّة، منذ بداية تشكّلها، كانت تهدف إلى فكّ ارتباط مصير لبنان بمصير «حركة التحرّر العربيّة، بل كانت، بالعكس، تسعى دوماً إلى أن ينفصل عنها، حتى تكون هي، في اقتصادها التبعية، «صلة الوصل بين الغرب والشرق»، فتجعل من لبنان ممراً لسلع الغرب الرأسمالي إلى الشرق العربي، ومستودعاً له، ورأس جسر نموذجيّاً لتغلغل رساميله»^(١١٤).

يبقى أن مسألة الحرية، التي تلعب دوراً أساسياً في الأيديولوجيا البرجوازيّة اللبنانيّة عموماً، لم تكن تعني في نص شيحا ما تعنيه الحرية من حيث كسر علاقة التبعية، أو الحريات على المستوى الاجتماعي، بل المقصود منها «حرية هذا الاقتصاد وحرية هذه الخدمات». أي أنّه، إذا «كان للاقتصاد سياسته، فالحرية هي سياسة اقتصاد الخدمات [...]». إنّ الحرية، هنا، ليست الحرية الاقتصادية أو السياسية بقدر ما هي الحرية الطبقيّة؛ أي حرية هذه الطبقة البرجوازيّة الكولونياليّة في أن يكون لها اقتصادها التبعية، وحرية الفئة المهيمنة (الطغمة الماليّة) من هذه الطبقة المسيطرة في أن تتكوّن في نهج اقتصادي يسمح لها بالتكوّن. ما يعني أنّ الحرية، وفق هذه الأيديولوجيا، لا تعني «الديموقراطية البرجوازيّة الكلاسيكية، بل إنّ لها هذا المعنى من ضرورة هيمنة قطاع الخدمات في هذا الاقتصاد التبعية»^(١١٥).

هنا يعود شيحا إلى مفهوم الفرادة، فينتج منه أنّ ما ينطبق على لبنان، من ناحية الحرية الاقتصادية، هو «فنّ التدبّر»، أي «الشرطة اللبنانيّة، بمعنى الاحتيال على القوانين الموضوعيّة». وهذا بالنسبة إلى مهدي عامل «الحرية الشياحيّة التي تكاد تلامس العنصريّة في علاقتها بجيران لبنان». يمتدّ الأمر مع شيحا ليحدّد دور الدولة وواجبها بوصفه «منع البطالة وإيجاد العمل [...]». لكن هذا شيء، وإدارة الاقتصاد إدارة نظاميّة تفترض مجموعة صارمة من الانضباطات والقيود، شيء آخر، ما يعني وفق مهدي عامل «ألا يكون للدولة، في الظاهر، دور في مجال الاقتصاد»، أي أن «تكون محايدة»،

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٧١ - ٧٢.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٧٨ - ٧٩.

وأن تصبّ «في خدمة هذا الاقتصاد بالذات، وفي خدمة حريته، أي فوضاه في تبعيته»، ما يعني أيضاً أن دور الدولة «الطبقي الفعلي يكمن في ضرورة أن تكون، إذن، بالكامل، دولة الطغمة الماليّة». ويخلص مهدي عامل إلى القول إنّ مصلحة الطغمة الماليّة، على لسان شيحا، هي تكريس لبنان كبلد الحرية بوصفه «بلد التفتّت والتنوّع». وهذا بالضبط ما يكشف عن عجز البرجوازيّة الكولونياليّة اللبنانيّة من القيام بما قامت به البرجوازيّة في أوروبا «في عهدها الثوريّ، من توحيد للمجتمع بقيادتها الطبقيّة، لا في المجال الاقتصادي وحده، بل في شتى مجالات النشاط الاجتماعيّ، وبفعل حركة الصراعات الطبقيّة نفسها»^(١١٦).

خاتمة

هدفت الدراسة إلى قراءة وتحليل وتتبّع مشروع مهدي عامل، الذي أتى في فترة السبعينيّات من القرن العشرين، وامتدّ إلى ما قبل نهاية الحرب الأهليّة في لبنان، أي العام ١٩٨٧ تاريخ اغتياله في بيروت. إلّا أنّ مرور الزمن لا يعني عدم مشروعيّة مساءلة مشروع مهدي عامل ذاته حول عدد كبير من القضايا، خصوصاً بعد انهيار المنظومة الاشتراكية في العام ١٩٩٠، وما تأتى عنه من انهيار لمجمل الأحزاب الشيوعية العربيّة، مع ما رافق هذا الانهيار من قراءة نقدية لمجمل التجربة، ولنقد النظرية الماركسية، إذ إنّ كلّ تصادم مع الواقع هو باب مفتوح أمام نقد الأساس النظريّ لأية نظريّة، وإلّا تحوّل الفكر إلى فكر دينيّ، فكر مقدّس لا يُمسّ. فتفشّل النظرية الماركسية أمام المعايير الماركسية المتحرّكة الجدليّة ذاتها، مع ما يعنيه ذلك من مأزق الفكر من ناحية، ومن عدم قدرته على فهم الواقع والعمل على محاولة تغييره من ناحية ثانية.

تطرّق مهدي عامل لمسألة ضرورة تلازم النضالين الوطنيّ الاجتماعيّ في بوتقة حركة التحرّر العربيّة، التي فتحت أمامه نقد كلّ دعوات التوحّد خلف خطاب قوميّ يقوم على أيديولوجيا البرجوازيّة الوطنيّة التي انبنت على مقولة «لا صوت يعلو فوق صوت المعركة»، والتي عبّدت الطريق أمام جميع أنواع الديكتاتوريات وأنظمتها، وأدّت أيضاً، بشكل زائف، إلى تعمية الشعوب عن واقعها المعاش بخطاب اتّهامي تخوينيّ يرى أنّ العدو هو فقط خارج الحدود. فأدّت إلى انهيار الواقع المعاش، وإلى عدم توفير أبسط شروط الحياة الكريمة وأبسط حقوق المواطنين. والقوى القوميّة تلك وظّفت مثل هذه الشعاعات لممارسة هيمنتها الطبقيّة دون أيّة محاسبة أو مساءلة من ناحية. وأدّت أيضاً إلى انزلاق الأحزاب الشيوعية التقليديّة ومنظريّاتها إلى فكر يمينيّ، أو إلى الأيديولوجيا البرجوازية الوطنيّة (ومنها الحزب الشيوعي اللبناني)، في حين أنّ العالم بأكمله كان ينحو إلى فكر نيوليبراليّ قوّض مجمل هذه الادّعاءات، وقوّض لاحقاً مجمل الطبقات الوسطى ومكاسبها على الصعيد العالمي.

والنقد لا يقف عند هذه المسألة، بل يتعد أكثر لوسائل النظرية الماركسية ذاتها، ومنهجيتها، وأسسها، إذ إن إسقاط النظرية على الواقع، وعدم الأخذ بالنتائج التي تأتت جرّاء معارضتها لهذا الواقع، لا بل تحويلها إلى محض أيديولوجيا، حوّل المأزق نفسه الذي وقعت فيه كلّ المنظومات الفكرية الدينية التي تعتبر أنّ الخطأ هو في الممارسة وليس في النظرية إلى الإطار الشيوعي نفسه، وهو ما أدّى إلى ظهور التفرقة المصطنعة التي تميّز بين النظرية وبين الممارسة، في تعارض صارخ مع الماركسية، بحيث تبدّت المشكلة في الماركسيين وليس في النظرية الماركسية، كما في المسلمين وليس في النظرية الإسلامية، وفي المسيحيين وليس في النظرية المسيحية، وفي القوميين... إلخ. وإلى ما هنالك من تبريرات تطيح بمعايير الفكر العلميّ لتحافظ على أنظومات تجريدية عقيمة، أو بلغة مهدي عامل إلى فكر تجريديّ منفصم عن الواقع.

أخيراً، من الضروريّ إعادة قراءة مهدي عامل في ضوء الانتفاضات العربية منذ العام ٢٠١٠، مع ما يعنيه ذلك من نقد القراءة الماركسية - اللينينية الكلاسيكية للثورة، ولدور الحزب الجماهيريّ الطليعيّ، التي لم تعد ممكنة بشكلها التقليدي. إذ لا بدّ من إعادة تأصيل مفهوم الثورة في عالمنا، وفي شروطه الموضوعية، مع أخذ شعار «إسقاط الأنظمة» من دون الحاجة إلى ضرورة طرح أيّ بديل، والتي تبدّت في شعار «الشعب يريد إسقاط النظام». وهو ما يعيد إحياء الفكر الأناركيّ (anarchism) والجدال العميق الذي دار بين ماركس وبرودون، ويعيد أيضاً الطروحات النيهليّة (nihilism) في جوّ من أسس النفي الهيجليّة دون تعدّي ذلك إلى أسس نفي النفي الماركسيّة، لا بل العودة إلى المبادئ الأخلاقية القبليّة الكنطية في ضرورة تخطّي الحكم الأخلاقيّ النفعيّ وإسقاطه على الحراك السياسيّ الاجتماعيّ الحاصل. وكلّ هذا لا يقوم إلّا بالاستفادة من عقم التجارب الحزبيّة البيروقراطية، ومن تقويض الديمقراطية، ومن الدور البارز الذي تلعبه التقنية، ولا سيّما في التواصل الاجتماعيّ، مع ما يتأتّى عنه من مناقشات نقدية، وآراء، وآراء مضادة، لها الأثر الكبير على مستوى تقدّم الوعي الجماهيريّ.

مؤلفات مهدي عامل

مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني (الجزء الأول: في التناقض، ١٩٧٢؛ الجزء الثاني: في نمط الإنتاج الكولونيالي، ١٩٧٢).

أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟ (١٩٧٤).

النظرية في الممارسة السياسية: بحث في أسباب الحرب الأهلية (١٩٧٩).

مدخل إلى نقض الفكر الطائفي: القضية الفلسطينية في أيديولوجية البرجوازية اللبنانية (١٩٨٠).

ماركس في استشراف إدوارد سعيد: هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ (١٩٨٥).

في علمية الفكر الخلدوني (١٩٨٥).

في الدولة الطائفية (١٩٨٦). تُرجم إلى الفرنسية عام ١٩٨٦ تحت عنوان (L'État confessionnel).

الكتب التي صدرت بعد استشهاده

نقد الفكر اليومي (١٩٨٨).

مناقشات وأحاديث في قضايا حركة التحرر الوطني وتميز المفاهيم الماركسية عربياً (١٩٩٠).

في قضايا التربية والسياسة التعليمية (١٩٩١).

في تمرحل التاريخ (وهو الجزء الثالث من كتاب مقدمات نظرية) (٢٠٠١).

في الشعر

تقاسيم على الزمان (صدر باسم مستعار: هلال بن زيتون) (١٩٧٤).

فضاء النون (صدر باسمه الأصلي: حسن حمدان) (١٩٨٤).

الفصل الرابع عشر

عادل ضاهر^(*) (١٩٣٩ -)

فيلسوف العلمانية في الثقافة العربية

أنطوان سيف

تمهيد

«العلمانية» من الكلمات العربية المولدة التي انتشرت منذ حوالى منتصف القرن التاسع عشر. ولئن كنّا لا نعرف اسم مولدها الأول، ولا النصّ الذي ظهرت فيه لأول مرة، ولا تاريخه الدقيق، فالأرجح أنّها ترجمة اجتهد مترجمها في تعريب العبارة الأوروبية المقابلة لها التي تدلّ، بشكل عام، على فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، وتحرير هذه من كلّ تأثيرٍ لتلك في قراراتها ومسيرتها الإدارية الرسمية. فمفهوم «العلمانية» هو مفهومٌ حديث، من الآثار المتأخّرة جدّاً للثورة الفرنسية وإنجازاتها اللاحقة على مستوى نظام الحكم. وهو من المفاهيم الوافدة إلى العالم العربيّ في زمن ما بات يُعرَف لاحقاً بـ «النهضة العربية» الحديثة، وغداً من أكثر المفاهيم إثارةً للجدل والاختلاف منذ طُرِحَ كمشروعٍ لنظام حكمٍ جديد في الدول العربية والإسلامية، بين متحمّسين له، هم «العلمانيون»، ورافضين هم «المسيّسون للدين»! وكان من حدة هذه القسمة الثنائية، بأشكالها ومسمّياتها المختلفة والمتجدّدة على الدوام، أنها استمرّت مذّاك وصولاً إلى المرحلة الراهنة.

(*) عادل حسين ضاهر من مواليد البنية في جنوب لبنان (١٩٣٩). درس الفلسفة في الجامعة الأميركية في بيروت وفي جامعة فرانكفورت وفي جامعة نيويورك. وحاز شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة نيويورك في العام ١٩٦٧. منحته جامعة نيويورك «جائزة يوم المؤسسين» التي تمنحها للمتميّزين من خريجها. درّس الفلسفة في جامعة نيويورك وفي سيتي يونيفرستي أوف نيويورك وفي الجامعة الأردنية. وهو يشغل حالياً كرسي الأستاذية في دابسون كوليدج التابعة لجامعة بايس يونيفرستي (Pace University) في نيويورك. شارك في إنشاء مجلة موافق، وكان عضواً في هيئة تحريرها. وهو رئيس تحرير مجلة الفلسفة العربية. يؤلّف باللغتين العربية والإنكليزية.

يدخل عادل ظاهر في كتابه الأسس الفلسفية للعلمانية^(١) هذا الجدلَ حول العلمانية الذي بات ملازماً للثقافة العربية الحديثة، بعد أكثر من قرنٍ على بداية احتدامه فيها! فما هي المستجداتُ التاريخية التي طرأت مؤخراً، أي منذ ربع قرن، على هذه الإشكالية المزمنة للعلمانية عندنا، والتي اقتضت هذه المواقف الفكرية التي يقترحها المؤلفُ إزاءها، والتي دفعته إعادة طرحها بتوسُّعٍ غير مسبوق، إلى تأليف كتابٍ يربو على الأربعمئة صفحة؟ يحرص المؤلفُ على إعلان انتمائه إلى العلمانية، مشروعاً فكرياً وتياراً سياسياً تالياً، إلى مجموعة المفكرين، العرب خصوصاً، المنافحين عنها ضدَّ خصومها «منظري الجماعات الإسلامية المسيسة للإسلام»^(٢). إلّا أنه يدّعي تميّزه من هؤلاء جميعاً، خصوصاً ومؤيدين على السواء، بل تميّزه وحتى تفوّده بينهم، بأنّه الأوّل والأوحد (باستثناء إشاراتٍ، غير موسّعة، عند بعضهم)^(٣) الذي «بيّن عن طريق اللجوء إلى اعتباراتٍ فلسفية ومنطقية ومفهومية (اعتبارات عقلية خالصة)، أنّ العلاقة بين الدين والسياسة لا يمكن أن تتجاوز كونها علاقة تاريخية، أي علاقة جائزة لا ضرورة»^(٤)، وأنّ «المسألة الأساسية هنا هي أنّ الاعتبار العقلية التي سنلجأ إليها في هذا الكتاب تدحض المبادئ والحجج الأساسية التي يقوم عليها الموقف المناهض للعلمانية [...]». فإنّ الموقف العلماني يظلّ هو الموقف المسوّغ عقلياً^(٥).

في مطلع «تصدير» للكتاب من حوالى ثلاث صفحات، يلاحظ المؤلف «أنّ العلمانية في حالة تراجع كبير في العالم العربيّ اليوم، والقوى العلمانية (العربية) يتقلّص ويتهشم دورها وتأثيرها الفاعل على الأحداث باطراد متزايد»^(٦). ومؤشراتُ هذا «التراجع» عديدة، ومنها: أولاً الانتعاش الكبير «للحركات الإسلامية المسيسة للدين»^(٧) وانتشارها الواسع بين شرائح اجتماعية وطبقية متعددة؛ وثانياً التنازلات التي تقدّمها المؤسسات الرسمية، أي الدول العربية، لهذه «الحركات»؛ وثالثاً الغزو التدريجي لمقولات هذه «الحركات» للغة المثقفين غير الإسلاميين من أنّ الإسلام لا يفصلُ الإلهي عن السياسي، وأنه نظامٌ شامل؛ ورابعاً «تسابقٌ مضحك» للمفكرين القوميين للتوفيق بين القومية العربية والإسلام، الإسلام كمكوّنٍ أساسيٍّ لمفهوم القومية العربية؛ وخامساً لجوء المفكرين العلمانيين إلى نصوص القرآن والسنة لتوكيد العلمانية وأسسها، وأنها لا تتناقضُ الدين؛ وسادساً نشوء عوامل أخرى كثيرة لتراجع العلمانية لا مجال للخوض فيها، لأنّ «الغرض من

(١) عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٨)، ٤٢٩ صفحة (ط ١، ١٩٩٣). إلّا أنّه يوضح «أنّ هذا الكتاب هو في حقيقة الأمر تطويرٌ لأفكار طرحناها سابقاً في دراسات أخرى [...] منذ ١٩٨٨». وأهمُّ هذه الدراسات، برأيه، هي «نقد الصوحة الإسلامية»، مجلة مواقف، العدد ٥٨ (ربيع ١٩٨٩)، ص ٤٦ - ٧٧ (راجع ص ٧ و ٣٩٧، الهامش الأوّل من الكتاب).

(٢) المصدر نفسه، ص ٧.

(٣) يذكر ثلاثة من هؤلاء، هم ناصيف نصّار وأنطون سعادة ومحمد أركون (المصدر نفسه، ص ٣٩).

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه، ص ٥. وملاحظاته اللاحقة تندرج أيضاً في هذه الصفحة.

(٧) وقد باتت تُعرّف على نطاقٍ واسع، منذ نهاية العقد الأوّل للقرن الحالي، بـ «حركات الإسلام السياسي».

كتابنا ليس تاريخياً أو سوسولوجياً»، والأهم بين كل هذه العوامل هو أن العلمانية عندنا لا تنطلق في سياق أو أعقاب حركة فلسفية نقدية شاملة أعملت أدواتها النقدية في شتى المجالات، فكانت «علمانية ذرائعية» تقوم على أسس هشة.

بعد عرضه المكثف لهذه الإشارات والأسباب لتراجع العلمانية عندنا، واعترافه الخاطف بأن «تأثير (العلمانية) على الأحداث العربية كان فاعلاً» في السابق، قبل أن يتقلص ويتهمس إزاء انتعاش «الجماعات المسيسة للإسلام» ومنظريها^(٨)، محملاً مسؤولية ذلك للدول العربية، وللعلمانيين أيضاً وخصوصاً، لأن «الفهم السائد للعلمانية في أوساطنا المثقفة وغير المثقفة، المؤمنة بالعلمانية وتلك المناهضة لها، هو فهم سطحي جداً يقوم على تعريف العلمانية بالأغراض التي استهدفت تحقيقها الحركات العلمانية في الغرب. إنه لا ينظر إلى العلمانية من منظور كونها موقفاً أبستمولوجياً»^(٩)، يتحاشى المؤلف ذكر عدد كبير من المراجع العلمانية العربية المرموقة المعاصرة^(١٠)، والأقدم على حد سواء! وعدد آخر من الرافضين للعلمانية. واللافت في كل ذلك أنه يجرد هذه المواقف من «موضعها» التاريخية، ولا يهتم بالكشف عن مفصل هذا التراجع وتحليل أسبابه العامة، الدولية والمحلية، الاجتماعية - الثقافية لأن الغرض من كتابنا، كما يقول، ليس تاريخياً أو سوسولوجياً^(١١)! وخياره الإبيستيمولوجي هذا في عزل الرؤية الفلسفية للعلمانية عن أطرها التاريخية العامة، عزلاً تاماً وعن وعي تام، ستؤول به إلى رؤى مجردة شبيهة بتلك التي ينتقد قصورها!

أولاً: «ما هي العلمانية؟»

هذا السؤال جعله عادل ظاهر عنوان الفصل الثاني من كتابه، الذي يبدأ في الصفحة ٣٧ منه، بعد «التصدير» التوضيحي، وبعد «الأسئلة المركزية» (الفصل الأول)، ما يظهر أسبقية الطرح الإبيستيمولوجي في موضوع العلمانية الذي يميز هذا الكتاب: «إن غرضنا الأساسي هنا هو أن نبين، عن طريق اللجوء إلى اعتبارات فلسفية خالصة (أبستمولوجية ومنطقية أو مفهومية)، أن الموقف العلماني هو موقف لا مفر منه من منظور عقلائي، وأن مفهوم الدولة الدينية مرفوض من حيث المبدأ»^(١٢). تلك هي الأطروحة المركزية التي بلورها على مدى الفصول الاثني عشر من كتابه، بدءاً من نقده الفهم السائد للعلمانية في أوساط مفكرينا، وانطلاقاً من ثم إلى الكشف عن مواطن الضعف فيه، وكيفية تجاوزها عن طريق «المفهوم المعدل للعلمانية الذي سنطوره تدريجياً

(٨) المصدر نفسه، ص ٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ٩.

(١٠) وأشهرها كتاب عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ٣٧٨ صفحة. وهو متزامن

الصدور مع كتاب ظاهر، ويسبقه بشهور قليلة، ما آل، على الأرجح، إلى عدم علم ظاهر به إلا بعد صدور كتابه.

(١١) المصدر نفسه، ص ٥ - ٦.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٩.

هنا»^(١٣). «ولكن، قبل تناولنا (هذه المسائل)، فإنَّ من الضروريَّ أن نوضح منذ البداية شيئاً عن اشتقاق لفظة «علمانيّة». فلقد شاعَ لفترةٍ طويلة، وما زال شائعاً بين عددٍ كبيرٍ من مثقّفيننا، أن الاسمَ الذي اشتهرت به العلمانيّة ينبغي أن يُلفظَ بكسر حرفِ العين، ممّا أوحى بنسبتها إلى العلم. إنَّ هذا خطأ، يقول ظاهر، ينبغي تصحيحه، إذ إنَّ لفظة «علمانيّة» مشتقّة من «عالم» وليس من «علم». والطريقة الصحيحة للنطق بها هي بفتح حرفي العين واللام معاً^(١٤). ويشير المؤلّف بهذا الصدد إلى أن بعض كتّابنا «يذكرُ منهم تحديداً غريغوار حدّاد، في دراسةٍ له بعنوان «المسيحيّة والعلمانيّة»، يقول: «العلمانيّة (بفتح العين) متفرعةٌ من كلمة عالم [...] وكلمة عالم أعطت أولاً «عالمانيّة» التي اختصرت فيما بعد بكلمة علمانيّة»^(١٥). ويوضح ظاهر أن معنى عبارة «العلماني» (بكسر العين، وقد بطل استعمالها لصالح عبارة «علموي» الواسعة الانتشار) هو مَنْ يتخذ من المعرفة العلميّة، كما هي ممثلةٌ في العلوم الطبيعيّة بخاصّة، نموذجاً لكلِّ أنواع المعرفة، أو وجهة نظر مماثلة لها، ممّا يعني عدم اعترافه بإمكان المعرفة الخلقيّة أو الدينيّة أو الميتافيزيقيّة، لأنّ القضايا المزعومة لأبيّ منها لا يمكن إخضاعها، حتى من حيث المبدأ، للعلم»^(١٦).

إنَّ الخلاف حول لفظِ كلمة «علمانيّة» - الذي يستبطن خلافاً أوسع وأعمقَ حول المفهوم ودلالاته المؤرّعة على حقول معرفيّة متباعدة، وما تتضمنه من تنوّع، وتباعد، في المقاربات المنهجية، وحتى في الالتباسات الفكرية إذا ما تمَّ تحديدُ المعنى مسبقاً، أي أضلُّ اشتقاق لفظه - يبيّن أمرين: الأول، أنّها كلمةٌ مترجمة (معربة) ومشتقة؛ والثاني أنّ معرّبها الأوّل الذي منه شاعت هذه اللفظة، هو مجهولُ الاسم، وكذلك تاريخُ هذا التعريب، ومكانه! إلّا أنّ ثمةَ ترجيحاتٍ (لا مجالَ لتبريرها في هذا السياق) تشير إلى أنّ النصّ المترجم عنه هو فرنسيّ اللغة، وأنَّ المقابلَ لللفظة علمانية المولّدة هو كلمة (Laïcité)، وأنَّ تاريخ التعريب هو حوالى منتصف القرن التاسع عشر، ومؤشّر هذا التاريخ نجده في معجم اللغة العربيّة محيط المحيط الذي نشره المعلّم بطرس البستاني في بيروت عام ١٨٧٠ (و«رفّعه إلى السلطان العثماني، فنال عليه «الوسام المجيدي الثالث»، كما يقول محقّقُ نشره عام ١٩٧٩، الدكتور ألبير مُطلق)^(١٧)، والذي يعود إعدادُه إلى سنوات قليلة قبل تاريخ النشر الأوّل، في باب الثلاثي المجرّد: ع ل م (وفيه: العلم، والعالم). يقول البستاني: «العلمانيّ للعالميّ الذي ليس بإكليريكي». إذاً لفظة «العلماني»، النعت المشتقّ من اسم لفظة «العلمانيّة» العربيّة المولّدة حديثاً لضرورات الترجمة، كان معروفاً قبيل عام ١٨٧٠ (وربّما ظهر قبل هذا التاريخ بقليل، أيضاً)!

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) راجع نص غريغوار حدّاد في مجلّة مواقف (بيروت)، العدد ٣٩ (خريف ١٩٨٠)، ص ١٤٣. ويستعيد هذا الموقف أيضاً محمّد يحيى، في دراسته الرّد على العلمانيّين (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، [د.ت.ا.]). وراجع نصّ ظاهر في كتابه المذكور، ص ٣٩٩، الهامش ٢، الذي يذكر فيه المرجعين السابقين.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(١٧) بطرس البستاني، معجم محيط المحيط (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٩)، ص ٦٢٨.

إلا أنَّ لفظة (Laique) أو (Laïc) بالصيغة النعتية، فموجودةٌ باللغة الفرنسية منذ القرن الخامس عشر، وتعني بالضبط الناسَ المسيحيين الذين لا ينتمون إلى طبقة الإكليركيين، أي رجال الكهنوت، أو الراهبات أيضاً. وهذا هو المعنى المخصوص الذي يقصده بطرس البستاني. وهو لا يزال شائعاً في الأوساط المسيحية العربية للساعة، للتمييز بين رجال ونساء الكهنوت (الرهبان والراهبات) من جهة، و«العلمانيين»، أو المدنيين، من جهة ثانية. أمَّا لفظة (Laïcité) بالصيغة الاسمية، التي نُقلت لاحقاً إلى الإنكليزية تحت اسم (Laicity) (ويستعملها على الخصوص مناهضو العلمانية، بدلاً من استعمالهم لفظة Secularity المرادفة لها!)، فإنها دخلت اللغة الفرنسية عام ١٨٤٢، وهي تعني مبدأً فصل المجتمع المدني عن المجتمع الديني، أي أن لا تكون للدولة سلطةٌ دينية، كما لا تكون للكنيسة أية سلطة سياسية، فظهر في عام ١٨٧١. وبهذا المعنى العلماني الواضح، أطلق المعلم بطرس البستاني دعوته المشهورة: «فصلُ الرئاسة عن السياسة» (ويقصد «الرئاسة» الدينية). إلا أنه بدعوته هذه، التي هي الأصرح، وربما الأقدم في تاريخ العلمانية العربية وفي البلاد الإسلامية، لم يُعرف إن كانت تشمل أيضاً، ضمناً على الأقل، سلطة الخلافة العثمانية.

وعليه، يصبح النعت (Laique) المشتق من لفظة (Laïcité) المحدثّة في اللغة الفرنسية، متضمناً ضرورةً معنىً سياسياً، وليس كسابقه القديم المنحصرٍ معناه في الجانب الاجتماعي أو المدني، أو «العالمي» كما سمّاه البستاني في معجمه، والذي أحقّه بتفسير كلمة «عالم» (وليس بكلمة «علم»): «والعالم (بفتح اللام) الخلقُ كُلُّه (أي عامّة الناس)، وما حواه بطنُ الفلك. وكلُّ صنفٍ من أصناف الخلق عالمٌ». ولذلك وجدنا أن ناشراً معجم محيط المحيط (عام ١٩٧٩) وضع فتحاً على حرف العين في كلمة «العلماني» (والأرجح أنها كانت موجودةً هكذا في النشرة الأولى عام ١٨٧٠؟)، ما يؤكد اشتقاقها من لفظة عالم (إنساني، بمقابل عالم إلهي)، كما يؤكد عادل ظاهر وغريغوار حداد وسواهما [...] لا من لفظة «علم»^(١٨). وإذا إن عادل ظاهر لا يهتم بهذه الخلفيات التاريخية لموضوعه (العلمانية)، فيجرّد رؤاه للأسس الفلسفية للعلمانية عن «تاريخيّتها»، أي عن مسارها التاريخي وسياقها الاجتماعي الثقافي (السوسيولوجي والسياسي)، بقوله: «إنَّ الغرض من كتابنا ليس تاريخياً أو سوسيولوجياً»، فهو لا يلتفت بالتالي إلى «تاريخية» الألفاظ المشتقة من «العلمانية»، ودلالاتها المستجدة، التي اقتضاها تطوُّر مفهوم اللفظة والذي يصعب إدراك تعاقب معانيه خارج «موضّعته»، في بيئته الأصلية، أم في البيئات العربية والإسلامية الوافدة إليها، وحرّاه الخصوصي للتكثيف في إطارها!

لقد استدرجت لفظة (Laïcité) في فرنسا خصوصاً (العام ١٨٧١)، وفي مجتمعات الغرب ودوله عموماً وتباعاً، لفظةً أخرى (عام ١٨٧٧) هي (Laïcisme)، بمعنى جديد (نُقلت كما هي Laicism

(١٨) ناقش عزيز العظمة في كتابه موضوع أصل كلمة علمانية: من علم أم من عالم؟ فوصل إلى ما يلي: «ليست محاولات الشيخ عبد الله العلايلي وغيره (غريغوار حداد) لإرجاع العلمانية إلى العالم مقنعة على وجه العموم [...] العلمانية، بكسر العين، إذن هي العبارة المعتمدة في هذا الكتاب». انظر: العظمة، العلمانية من منظور مختلف، ص ١٨.

إلى الإنكليزية) التي تدلُّ على موقفٍ أيديولوجيٍّ، أو مذهبٍ في السياسة يسعى إلى «عِلْمَنَة» كلِّ المؤسسات العامة! أمَّا لفظنا «العِلْمَنَة» (Laïcisation)، وفعل عِلْمَنَ (Laïciser)، فهما أيضاً حديثان، وتَمَّ وضعهما قيدَ التداول في الفرنسية قبل ذاك بقليل، بدءاً من العام ١٨٧٠! كما أنَّ النعتَ (Laïque)، بمعناه القديم منذ القرن الخامس عشر، فاقتضى، هو أيضاً، اشتقاقَ لفظٍ جديدٍ، بالصيغة الاسمية، هو (Laïcité) (العام ١٨٧٠ أيضاً) ومعناه «جماعةُ المسيحيين غير الكهنوتيين»^(١٩). وإذ إنَّ الترجمةَ العربيةَ لا تميّزُ غالباً الفرقَ الدقيقَ في المعنى بين (Laïcité) و (Laïcisme) فتجعلهما، في الحالتين، عبارةً عربيّةً واحدةً، هي «العلمانيّة»! فإنَّ عادلَ ظاهر، هو أيضاً، لا يميّز بين هذين المعنيين! على الرغم من تأكّيده بأنّه، في مقاربتِه موضوعَ العلمانيّة، يدّعي بأنّه يأتي بجديدٍ غير مسبوق، وأننا «نبني بصورةً منهجيّةً، ولأوّل مرّةٍ (كذا!)، ما هي الاعتباراتُ الفلسفيّةُ التي يقوم عليها، أو ينبغي أن يقومَ عليها الموقفُ العلمانيّ»^(٢٠). فهل هذه «الاعتباراتُ الفلسفيّةُ» كافيةٌ وحدّها لإبعاده عن المقاربة الأيديولوجيّة للعلمانيّة، أي عن مدلول العبارة الفرنسية (Laïcisme)؟ مع أنّه، في «تصدير» كتابه، يُظهرُ موقفه العلمانيّ الأيديولوجي، أي انتماءه إلى المفكرين العلمانيين المنافحين عن العلمانيّة، وربما تأييده لأحزاب علمانيّة. و«ما نواجه به في كتابنا هذا منظري الجماعات الإسلاميّة المسيّسة للإسلام»^(٢١)!

ثانياً: معنى «الأسس الفلسفيّة للعلمانيّة»

ينطلق ظاهر من ملاحظة واقع ثقافيّ تاريخيّ عربيٍّ راهن، عامٌ وشامل، مفاده «أنَّ الفهمَ السائدَ للعلمانيّة في أوساطنا [...] هو فهمٌ سطحيّ. أمّا ما نفهمُه نحن بالعلمانيّة فهو «شيءٌ أعمقُ من القول بفصل الدين عن الدولة، أو بمنع رجال الدين من التدخّل في شؤون السياسة والقضاء»^(٢٢). «فالعلمانيّة، عنده، هي موقفٌ شاملٌ ومتماسكٌ من طبيعة الدين، وطبيعة العقل، وطبيعة القيم، وطبيعة السياسة. و«الاعتباراتُ التي تجعل الموقفَ العلمانيّ مسوّغاً من الوجهة العقلية، هي أعمقُ بكثير من الاعتبارات التاريخية والسوسيولوجيّة، على أهميّة هذه الاعتبارات! «الفهمُ السائد للعلمانيّة عندنا هو الفهمُ الذي يعرفُ العلمانيّة بأغراضها، كما عرفها الغربُ، وليس بالأسس الفلسفيّة التي تقوم، أو ينبغي أن تقوم عليها». فالفصلُ بين الدين والسياسة يقوم على فصلٍ من نوعٍ أعمق، أي على فصلٍ إبيستيمولوجيّ ومنطقيّ بين الدين والسياسة، وبين الأخلاق والدين. إذًا،

(١٩) انظر على سبيل المثال لا الحصر، معجم اللغة الفرنسيّة Le Robert الذي هو، أيضاً وخصوصاً، معجم تاريخيّ للألفاظ الفرنسيّة.

(٢٠) ظاهر، الأسس الفلسفيّة للعلمانيّة، ص ٦.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦. يلمّحُ ظاهر بهذه الجملة بأنّه، في بنائه الرائد لأُسُس فلسفيّة للعلمانيّة، يذهب أعمقُ من أنطون سعادة،

على الرغم من أنّه يُشيدُ بسعادة، «من بين كلّ المفكرين القوميين، الذي نظرَ إلى العلمانيّة على أنّها موقفٌ من طبيعة الدين والقيم والعقل والإنسان وعلاقته بالله» (ص ٣٩).

على الرغم من وجود تيارٍ علمانيٍّ عريقٍ في الثقافة العربيّة منذ أكثر من مئة عام، فإنّ الأسس التي أقام عليها هذا التيار تصوّره للعلمانيّة ظلّت «هشّة»، بسبب فهمه «السطحيّ» لها! لأنّه حصر معرفته بالعلمانيّة بفكرة فصل الدين عن الدولة كما حقّقها الغرب، ولم يرَ فيها موقفاً شاملاً ومتماسكاً من الدين والعقل والقيم والسياسة، فكان لا بدّ من «إزالة هذا النقص الفاضح في فكرنا العلمانيّ»: و«الغرض من كتابنا، كما يقول، هو المساهمة في هذه الإزالة».

يخوض عادل ظاهر معركةً مزدوجةً لنصرة العلمانيّة: ضدّ المفكرين الجاهلين «بالأسس الفلسفيّة للعلمانيّة»، من العلمانيّين من جهة، ومن خصومهم أيضاً، «منظري الجماعات الإسلاميّة المسيّسة للإسلام»، من جهة ثانية. ومنهجُه يقوم على «اللجوء إلى اعتباراتٍ فلسفيّةٍ ومنطقيّةٍ ومفهوميّةٍ (اعتباراتٍ عقليّةٍ خالصة)». هذه «الاعتبارات» تبدو عنده غالباً متلازمةً، أو حتى أحياناً مترادفةً الأدوار، إذ يكفي ذكر الواحد منها حتى يتضمّن الأخرى. وجميعها كلّها كونها «عقليّة خالصة»، أي تنتمي بكاملها إلى العقل الخالص. «فالعلمانيّة معنيّة بدور الإنسان في العالم، وبتأكيد استقلاليّة العقل الإنسانيّ»^(٢٣). إذ ينطلق ظاهر من هذه المفاهيم كفرضيّات، فكّي يتعامل بها كقضايا (Propositions) في قياسٍ منطقيٍّ يعتمد إلى أن يستنبطه نتائج (حقائق) ضروريّة. إنّها حقائقٌ لأنّها ضروريّة، أي لا يمكنها أن تكون غير ما هي عليه. فالعقل الفلسفيّ «يبرهن على عدم التماسك المنطقيّ في الموقف الذي يقضي بربط الإسلام بالسياسة على نحو ضروريّ» [...] «فمن الخطأ اعتبار السياسة في صلب تعاليم الإسلام»؛ وموقفٌ منظري الحركات المسيّسة للإسلام «هو موقفٌ مرفوضٌ بالضرورة»^(٢٤).

ثالثاً: استقلاليّة العقل

١ - استقلاليّة العقل النظريّ: الاستقلاليّة الإبيستيمولوجيّة

من هذه المبادئ/الفرضيّات «أنّ الإنسان ليس فقط قادراً على أن ينظّم شؤون حياته الدنيويّة باستقلالٍ عن هذا الدين أو ذاك، بل إنّهُ ملزَمٌ أيضاً بأن يفعل هذا لاعتباراتٍ فلسفيّةٍ عديدة»^(٢٥).

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٣ و ٢٨. يقول عادل ظاهر: «في أحد لقاءاتي مع محمّد عابد الجابري، أعرب لي أنّ العلمانيّة إشكاليّة اخترعها المسيحيّون في المشرق العربيّ، هذا بعد أن أطلّعه أنّي بصدد تأليف كتاب يتناول الأسس الفلسفيّة للعلمانيّة [...]». فالجابري يرتكب ما يُعرف في المنطق «بالأغلوطة المنشيّة» [...]، زد على ذلك افتراضه الغريب أنّه لا لاهوت في الإسلام، وأنّ العلمانيّة لا محلّ لها في حياتنا [...] والأسوأ من كلّ هذا أنّ المعنى الأهم للعلمانيّة غاب تماماً عن فكره الغارق في السطحيّات، أي كونها رفضاً لأن يكون أيّ دين أساساً للتشريع، ورفضاً لعدم حياد الدولة إزاء الدين. أيّ دين!» (حوار مع عادل ظاهر أجراه حسن سلمان، منشور في مجلّة الأوان، حوارات، ص ٥). وظاهر، المنطقيّ، يرفض اعتبار الدوافع، إنّ صحّ تعيينها لها لم يصحّ، قرينةً على صحّة الموضوع (وهو هنا العلمانيّة) أو عدم صحته.

(٢٤) ظاهر، الأسس الفلسفيّة للعلمانيّة، ص ٢٣.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٦.

وينجمُ عن ذلك أيضاً، أنَّ «العلمانيّة تقوم، في المقام الأول، على مبدأ أسبقية العقل على النصِّ»^(٢٦) الدينيّ. والمؤلفُ لا يهتمُّ هنا بالتذكير بأنَّ هذه الفكرة هي قديمة، وكان لها أنصارٌ في الفكر العربيّ القديم نفسه، عند المعتزلة في إعلانهم موقفهم عن أسبقية العقل على النقل، إذ إنَّ البشر، برأيهم، قبل الديانات التوحيدية، كانوا قادرين على تمييز ما يعتبرونه خيراً عمّا يعتبرونه شراً، عن طريق العقل. وهذه الاعتبارات «الفلسفيّة»، منها «ما هو إبيستيمولوجي ويتعلّق بطبيعة المعرفة الدينيّة، على افتراض إمكانها، وطبيعة المعرفة العمليّة، ونوع العلاقة التي يمكن أن تقوم بينهما؛ ومنها ما هو أخلاقيّ، أو بالأحرى ميتا - أخلاقيّ، ويتعلّق بطبيعة المبادئ والقواعد والأحكام الخُلقيّة، ومنها ما هو ميتا - سياسيّ ويدخل ضمن إطار فلسفة السياسة، وميتا - دينيّ ويندرج تحت مقولة فلسفة الدين»^(٢٧).

فبعد التطوُّر الكبير للعلوم الإنسانيّة عموماً، وعلم النفس خصوصاً، وبعد اكتشاف الجانب اللاواعي من السلوك، أُعيدَ طرحُ مفهوم الإرادة البشريّة التي كانت الفلسفات التقليديّة تعتبرها غيرَ مشروطةٍ بوقائع جسديةٍ عضويةٍ (حرية الاختيار المطلقة). فالقيم المحدّدة للسلوك الإنسانيّ الأخلاقيّ لم تعد متعلّيةً عن الرغبات الجسدية التي كانت الإرادةُ تتكفّل بكبحها عن طريق العقل، وحرية قراره غير المشروطة. إلّا أنّ نزعةً ظاهر العقلية جعلته يرى في الاعتبارات المعيارية، أي الأخلاق، بخلاف ما تراه المدارس الحديثة في علم النفس، أنّ الإرادة الإنسانيّة التي تسعى جاهدةً لتحقيق قيم أخلاقية، هي وفيها ذاتُ أصولٍ «عقلية خالصة» أيضاً. فالمعيارُ الأخلاقيّ العلميّ، شأنه شأن العقل العلميّ - النظريّ، يتمتّع باستقلاليّة تامّة عمّا يُسمّى بالمعرفة الدينيّة (على افتراض أنّ هذه المعرفة أمرٌ ممكن، وهي فعلاً ليست كذلك). «فأولوية العقل على النصِّ» تشملُ عنده العقلَ النظريّ والعقلَ العمليّ، على السواء. هذا المبدأ، مبدأ استقلاليّة الإنسان، هو عند ظاهر أساسٌ في تسويغ العلمانيّة. وأنَّ النظامَ السياسيّ ذا الطابع العلمانيّ هو، تالياً، «ضمانٌ عدم خرق المبادئ المطلوبة للحفاظ على استقلاليّة الإنسان بأبعادها المختلفة»^(٢٨). «فإنَّ لاستقلاليّة الإنسان بُعدين أساسيين يجب التمييزُ بينهما. فاستقلاليّته، من جهة، هي استقلاليّة العقل الإنسانيّ؛ وهي، من جهةٍ ثانية، استقلاليّة الإنسان باعتباره كائناً أخلاقياً»^(٢٩).

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٥.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٦.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٦١.

(٢٩) المصدر نفسه.

إنَّ المسوَّغَ الأساسَ للعلمانية عموماً، وبمختلف أبعادها^(٣٠)، هو العقل، الميزة الجوهرية للإنسان. ولكنَّ «وظائف العقل لا تنحصر [...] في تزويدنا بمعرفة علمية للواقع، وبمعرفة رياضية ومنطقية وما شابه. فإنَّ للعقل وظيفة معيارية - جوهرية، أي أنه أيضاً مصدر معرفتنا لما ينبغي أن يكون، وللغايات التي ينبغي أن نختارها، وللمثل العليا السياسية الاجتماعية التي ينبغي أن نتبناها، وللقيم والمعايير التي ينبغي أن نجعلها الأساس لتقييم أفعالنا وقراراتنا»^(٣١). لا يتميَّز عادل ظاهر بشيءٍ عن الفلاسفة العقلانيين بقوله إنَّ الجانب النظريَّ العقليَّ للمعرفة العلمية، في الطبيعيات وفي الرياضيات والمنطقيات، هو من اختصاص العقل. ولكنه يتميَّز، بل يقصد تميَّزه، في قوله بأنَّ «المعرفة المعيارية» هي أيضاً من اختصاص العقل! وهذا يؤوِّل إلى «أنه لا يمكننا أن نجعل الأخيرة (أي المعرفة المعيارية) من اختصاص الدين وحده، وأن نقيّمها على النقل لا العقل. فالمعرفة المعيارية، يقول، هي في أساس المعرفة الدينية، ممَّا يعني أنَّ المعرفة الدينية غير ممكنة، أصلاً، بدون امتلاكنا لمعرفة معيارية مستقلة عنها. ولكن أين عساها تجد المعرفة المعيارية مصدرها المستقل، إن لم يكن في العقل؟ إذن من الواضح [...] أنه إذا كانت المعرفة الدينية ممكنة على الإطلاق، فإنَّ إمكانها يستوجب، بالضرورة، إمكان المعرفة المعيارية باعتبارها من اختصاص العقل العملي وحده»^(٣٢).

إنَّ هذا الجانب المعياريَّ من المعرفة الخاضع للعقل يتعلَّق بالجانب الاجتماعي، وبخاصة السياسي، من العلمانية، أي جانب ضرورة فصل الدين عن الدولة، لأنَّه مبنيٌّ على ضرورة إخضاع الادِّعاءات المبنية على الوحي، أو النقل، لمعايير العقل^(٣٣). فانطلاقاً من «أنَّ الذين يُفترضُ فيهم أن يقعوا داخل دائرة الوحي (أي الأنبياء) يختلفون فيما بينهم حول شتى الأمور التي تتصل بمادة وحيهم المزعوم» [...] و«أنَّ لا مهرب من الاستنتاج أنَّ هناك أنبياء كذبة. والسؤال الآن: كيف نقرُّ، بدون اللجوء إلى معايير بيذائية»^(٣٤)، مَنْ هم الكذبة وَمَنْ هم غير الكذبة؟ من الواضح هنا أنَّه، من منظور الذين يقعون خارج دائرة الوحي، لا مهرب من اللجوء إلى معايير مستقلة عن الوحي، لمعرفة مَنْ تلقى الوحي بالفعل وَمَنْ لم يتلقه، مَنْ هم الصادقون وَمَنْ هم الكذبة [...] نحن الذين نقع

(٣٠) قوله «إنَّ العلمانية أعمق من القول بفصل الدين عن الدولة [...]؛ هي موقف شامل ومتناسك من طبيعة الدين وطبيعة العقل وطبيعة القيم وطبيعة السياسة» (المصدر نفسه، ص ٦). فهذا ما يسمِّيه: «الأسس الفلسفية للعلمانية»، كما عنوان كتابه.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٦٢.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) المصدر نفسه.

(٣٤) هي تعريب للفظَة الإنكليزية intersubjectivity التي انتشرت في كتابات الفلسفة والعلوم الإنسانية منذ ثلاثينيات القرن الماضي، وتعني المعرفة التي تتجاوز الذات الإنسانية الفردية، لتحقيق معرفة مشتركة بين اثنين أو أكثر. هذا المفهوم الفلسفي طوره، لأول مرة، كانط في كتابه نقد ملكة الحكم. ويستعمله هنا عادل للدلالة على المعرفة المشتركة بين الذين هم من معتقد ديني واحد، أو من لهم معتقد ديني على العموم.

خارج دائرة الوحي لا نملك إلا أن نعامل المعرفة المزعومة التي يأتيها بها مَنْ يدَّعي تلقُّيها عن طريق الوحي على أنها غيرُ مصداقيةٍ لذاتها. إنَّ ادَّعاءاته، يقول ظاهر، تخضع لمعاييرٍ بيذاثيةٍ، من منظورها نحن، لأننا أصلاً لسنا في وضعٍ أبستاميٍّ يسمحُ لنا بأنقولَ إنَّه تلقَّى الوحيَ فعلاً، إلا إذا كانت في حوزتنا أدلةٌ مستقلةٌ عن ادَّعائه تلقِّي الوحي، تثبتُ أنَّه، فعلاً، تلقَّاه. إذن، فإنَّ الوضعَ الذي نحن فيه هو وضعٌ يخضعُ لمعايير العقل، وليس لمعايير الوحي. وما دام الأمرُ كذلك، من منظورها نحن الذين نقعُ خارجَ دائرةِ الوحي، فإنَّه لا مهرب لنا من أن نحسبَ المعرفةَ الخُلُقِيَّةَ أو المعياريَّةَ في أساس المعرفةِ الدينية^(٣٥).

وهذا يعني، عند ظاهر، «أنَّ المعرفةَ العمليَّةَ لا تقبلُ الاشتقاقَ من المعرفةِ الدينية [...] وأنَّ المعرفةَ الدينيَّةَ ليست ممكنةً، نظرياً، باعتبارها معرفةً بيذاثيةً، إلا إذا أخضعنا الوحيَ، أو الادَّعاءاتِ المؤسَّسةَ على الوحي، لمعايير العقل. من الواضح أنَّ ما تعنيه استقلاليَّةُ العقل، في ضوءِ الاعتباراتِ الإبيستمولوجيَّةِ التي لجأنا إليها [...] هو أنَّ لمعاييرِ العقلِ أولويَّةً مطلقةً في الشؤونِ المعرفيةِ [...] وأنَّ المعرفةَ باعتبارها شأنًا بيذاثيًّا^(٣٦) [...] غيرُ ممكنةٍ إلا إذا قامت على أسسٍ عقليةٍ. فلا الوحيُّ ولا الحدسُ ولا أيَّةُ وسيلةٍ أخرى قد يحلوا لوحدها أن يفترضها كمصدرٍ للمعرفة، يمكن أن تُتخذَ على أنها ذاتُ أولويَّةٍ على العقل، أو على أنها حتى مستقلةٌ عن العقل^(٣٧).

يكثف ظاهر في هذا النص الذي تقصّدا نقله حرفياً بطوله، أساس الأطروحة المركزية لكتابه التي تعني أنَّ الأسس الفلسفية للعلمانية، كما يقول عنوانُ كتابه، هي الأسس العقلية دون سواها، وبالمعنى التقليديّ لعبارة «العقل»، بمقابل «النقل» (أي الوحي، والحدس، والإلهام). فالمفاهيمُ المركزيَّةُ في أطروحته جعلها عنوانَ الفصل الثاني عشر والأخير من كتابه: العلمانية والعقلانية واستقلاليَّة الإنسان. ولرفع كلِّ احتمالٍ للتباسٍ إبيستيمولوجيٍّ، لا يني يوضِّح باختصارٍ لا يخلو من المواجهةِ المباشرةِ مع رافضي العلمانية^(٣٨)، قائلاً: «كلُّ ادَّعاءٍ معرفيٍّ يقوم على حدسٍ أو وحيٍ مزعوم، ينبغي أن يوضعَ على محكِّ العقل، وإلاَّ فإنَّه يبقى مجردَ ادَّعاءٍ، ويكونُ نصيبه من التحوُّلِ إلى معرفةٍ حقَّةٍ هو لا شيء. هذا يعني، على الأقلِّ، أنَّ للعقلِ استقلاليَّةً تامةً عن كلِّ ما يقعُ خارجه، فلا يمكن إخضاعه لرقابةٍ دينيَّةٍ أو غيرِ دينيَّةٍ، ولا يمكن لأيةِ معاييرٍ من خارجه، مهما كان نوعها

(٣٥) ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص ٣٥٩.

(٣٦) يضيف: «ولا أهميَّةٌ مطلقاً هنا لمفهوم المعرفة باعتبارها شأنًا خاصاً، على افتراض إمكان هذا النوع من المعرفة»، (المصدر نفسه).

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٦١.

(٣٨) لا يمكن أن نُفرغَ أيَّ موقفٍ فكريٍّ له في هذا الكتاب، أقله، من موقفِ المواجهةِ والمساجلةِ، المباشرِ أو المضمَرِ، مع «منظري

الصحة الإسلامية» (المصدر نفسه، ص ١١) أو «منظري الجماعات الإسلامية المسيَّسة للإسلام» (المصدر نفسه، ص ٧) الذين قد يكونون أعداء العلمانية الوحيدين في هذا العالم.

ومضمونها، أن تكون ذات أسبقية على معايير»^(٣٩)؛ «إن المعرفة المعيارية [...] من اختصاص العقل وحده»^(٤٠).

رابعاً: في الإشكالية الفلسفية للاستقلالية المعيارية

على الرغم من وضوح موقفه بأن «استقلالية العقل ليست استقلاليةً فقط باعتباره عقلاً نظرياً، بل واستقلاليته أيضاً باعتباره عقلاً عملياً [...] وكما للعقل وظيفة علمية [...] له أيضاً «وظيفة معيارية» - جوهرية»^(٤١)، فإنّ تشديده على أهميّة استقلالية هذا الجانب المعياري، لأنّ هذا الجانب أكثر التصاقاً بموضوعة الكتابة، وبغائياته الأخلاقية. لذا يُفرد له عدداً أكبر من الصفحات والتفاصيل. فالاستقلالية المعيارية: استقلالية الإنسان ككائن أخلاقي، واستقلالية عقله العملي، هي التي تبرز كأسس فلسفية للعلمانية كنظام في السياسة يبيّن أنّ الإنسان «قادرٌ أن ينظّم شؤون حياته الدنيوية باستقلالٍ عن هذا الدين أو ذاك»، بل أنّه ملزم أيضاً أن يفعل هذا لاعتباراتٍ فلسفية عديدة^(٤٢).

ليست استقلالية العقل النظري المعرفي والعلمي شرطاً، عند ظاهر، لاستقلالية العقل العملي، أي «لاستقلالية الإنسان بوصفه فاعلاً أخلاقياً ويتحمّل، بالتالي، مسؤولية أفعاله. وإذا كانت اعتباراتٍ إبيستيمولوجية (أي اعتبارات تتعلق بطبيعة المعرفة الإنسانية) هي التي تفسّر استقلالية العقل الإنساني، فإنّ ما يفسّر استقلاليته كفاعل أخلاقي، لا يمتُّ بصلةٍ لأية اعتباراتٍ إبيستيمولوجية. فإنّ استقلاليته على المستوى الأخلاقي تنبع بالأحرى من طبيعة قراراته الأخلاقية من جهة، ومن طبيعته الأخلاقية والعقلانية، من جهة ثانية»^(٤٣). لئن كان عادل ظاهر يحصرُ على إظهار ما يحمله كتابه من جديدٍ وغير مسبوقٍ حول موضوعة العلمانية في الثقافة العربية، من خلال تبينه «بصورةٍ منهجية، لأول مرة، كما يقول، ما هي الاعتبارات الفلسفية التي يقوم عليها، أو ينبغي أن يقوم عليها، الموقف العلماني»^(٤٤)، فإنّ قوله باستقلالية العقل العملي، - المعبرة عن استقلالية الإنسان كفاعل أخلاقي - عن العقل العلمي واعتباراته الإبيستيمولوجية، يجد مصدره في فلسفة كانط الأخلاقية. فكانط ميّز بين العقل النظري والعقل العملي، أو العقل الأخلاقي، الذي جعل له «ملكة أخلاقية» تشرّع القوانين الأخلاقية بصورةٍ سابقةٍ على أيّ تصوّر محدّد للخير وللشر. فهو في هذا الموقف،

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٦١ - ٣٦٢. في موقف لافت مشابه لموقف ظاهر، في المضمون وفي المصدر التربوي الثقافي لصاحبه، يقول الفيلسوف الإيراني المعاصر داريوش شايعان: «إنّ الحضارة الغربية هي وحدها التي استطاعت الخروج الكامل من الأصولية الدينية. وهي وحدها التي حققت استقلالية العقل بالقياس إلى النقل، والفلسفة بالقياس إلى الدين». انظر: هاشم صالح بعنوان «داريوش شايعان وعبرية الغرب» جريدة الشرق الأوسط (لندن)، ٢٠١٤/٥/١٦ (صفحة الرأي).

(٤٠) ظاهر، المصدر نفسه، ص ٣٦٢.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٦٢.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٦.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٤ - ٣٦٥.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٦.

إذ يستوحي كانط الذي يَصْعُبُ الإفلاتُ منه هنا، فلكي يعلنَ مخالفتَه له: «من الضروريُّ أن نوضح، منذ البداية، أننا لا نفهمُ بالاستقلاليَّة هنا معناها الكانطي»^(٤٥)؛ «إننا لا نفهم بالاستقلاليَّة، إذن، ما فِهمَه كانط بها»^(٤٦). من الواضح، إذن، أنَّ الاستقلاليَّة ليست كما فِهمَها كانط^(٤٧). ولكنَّ إعلانَ هذه المخالفة لم تمنعه من قَبوله العديد من الأطروحاتِ الكانطيَّة: «إننا لا نرفض طبعاً اعتقادَ كانط أنَّ العقلانيَّة ليست مجردَ عقلانيَّة أداتيَّة، بل هي أيضاً عقلانيَّة معياريَّة»^(٤٨).

لقد خصَّصَ ظاهر حوالي عشر صفحات من القسم الأخير من كتابه لإعادة طرح نظريَّة كانط الأخلاقيَّة، والتعليق على مقالاتها المعروفة، وتبيان ما يخالفه فيها، أو يفرِّقه، وغالباً جزئياً، عنها! فظاهر يقبل، مثلاً، بمبدأ الأمر المطلق، أو الأمر الجازم (Categorical Imperative) الكانطي المسوِّغ الأخلاقي لما نفعله، المشروط بقابليَّةه للتعميم على كلِّ الحالات المماثلة بلا استثناء! ولكنَّه يقبله كشرطٍ ضروريٍّ وليس كشرطٍ كافٍ^(٤٩). وظاهر، أيضاً، الذي يُنكرُ على كانط جَعْلَه العملِ الأخلاقيِّ منحصرّاً بالعقل الأخلاقيِّ، وليس بمقتضى الرغبات، يقبلُ بأنَّ عملَ الإنسان الذي يحقِّقُ رغبةً أنانيَّةً من رغباته، ليس عملاً أخلاقياً. ولكنَّه يلاحظ، كسراً لهذه القاعدة، «أنَّ رغباتي ليست كلها أنانيَّة»^(٥٠)، أي يمكن أن تكون، في هذه الحالة، أخلاقيَّة»^(٥١)؛ ويؤوِّل الاستقلاليَّة الأخلاقيَّة عند كانط، القائمة على تحرُّرِ الفاعلِ من رغباته، هي «تحرُّره ممَّا هو لا عقليٍّ من بينها»^(٥٢). ويعتبرُ، تالياً، أنَّ التفكيرِ الأخلاقيِّ المتروِّى يجعل القرارَ الذي أصلُ أنا إليه في النهاية هو قرارٌ عقلائيٌّ، أي يقوم على أسبابٍ عقلية (Reasons)^(٥٣).

وهذا البحث المطوَّل الذي فتحَ أهْلَتَه الكلامَ على الاستقلاليَّة الأخلاقيَّة عند كانط، يَؤوِّلُ به إلى اختلافاتٍ حول التفكير المعيارِي أو العمليِّ، ما أوصلَ بحثَه إلى موضوع التفكير الحاسوبي (Computational Thinking) وإمكاناته وحدوده، ليصل إلى نتيجة «أنَّ استقلاليَّة الإنسان كفاعلٍ أخلاقيٍّ مستمدَّة جزئياً من طبيعة التفكير المعيارِي أو العمليِّ بالذات»^(٥٤)، وإنَّ «اتِّخاذِي قراراً على المستوى المعيارِي هو، بالضرورة، نتيجةٌ لممارستي حرِّيَّتي، وتنفيذي لهذا القرار هو خضوعي لما

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٦٥.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٦٦.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٦٧.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٦٦.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٦٩.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٦٦.

(٥١) ولكن ظاهر الذي يلج هنا إلى مسألة شائكة في علم النفس حول إمكانية وجود رغبات غير أنانيَّة، والمناقشات الموسَّعة حول هذه المقالة، لا يلتفتُ إلى إشكاليَّتها! شأنه في ذلك هو نفسه حول مجمل العلوم الإنسانيَّة التي يستبعدُها كلياً من مساجلاته، صوناً، كما يظنُّ، لاعتبارات «العقلية الخالصة» التي يعتبرها هي الاعتبارات الفلسفيَّة، أو «الأسس الفلسفيَّة» الجديرة وحدها بالعلمانيَّة الحقيقيَّة!

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٦٧.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٨.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

أُملِبه أنا بنفسِي على نفسِي. إنَّني سيُدُّ نفسِي، ولا وصايةَ لأحدٍ عليَّ. والمسؤوليَّةُ لهذا القرار لا تقع في نهاية الأمر على أيِّ شخصٍ سواي»^(٥٥).

تبدو هذه النتيجة التي وصلَ إليها ظاهر في محاولته حلَّ مأزقِ الفاعل الأخلاقيِّ، وكأنَّها منقطعةٌ تماماً عن الإشكاليَّات السابقةِ عليها! أو، ربَّما، انزلق إليها كخاتمة جزئيَّة لموضوعة «التفكير الحاسوبيِّ» الذي فَتَحَه، إذ إنَّها تأتي في أعقابهِ مباشرةً. وهو إذ يستقرُّ بها على فكرةٍ أكثرَ إشكاليَّةً ممَّا سبقها، فكرةَ حريَّة الفرد التامَّة، أو أوهامِهِ عن هذه الحريَّة، وفكرةِ السيادة المطلقة للذات على الذات الفردية، وكلُّ ذلك بوعيٍّ تامٍّ، فإنَّه يبدو كمن أدرك، متأخراً، استحالة التوسُّع أكثر في هذه المسألة، وضرورة الكفِّ عن الاستغراق في منعرجاتها المختلفة، الأمر الذي يبدو مرهقاً للكتاب نفسه، بخاصَّة في صفحاته الأخيرة.

إلا أنَّ الالفت في هذه المعالجة للاستقلاليَّة المعيارية التي هي واحدة من المحاور الأساسيَّة لأطروحة الكتاب، أنَّ المؤلِّف الذي استقرَّ على فردانيَّة نافرة ورومنطيقية الانتماء، يُقصي، لأسبابٍ مختلفة، كلَّ إسهامات العلوم الإنسانيَّة في مقاربة المسألة الأخلاقية بأبعادها الفردية والجماعية وحتى الدولية، ومكوِّناتها النفسية والاقتصاديَّة والسياسيَّة والثقافيَّة المتداخلة، والمتنوعة المستويات والتوزُّعات. وفردانيَّتُهُ الواثقة بالقدرة الكلِّيَّة لوعي أفرادها، ولممارستهم حريَّتهم، تضربُ صفحاً عن الدوافع اللاواعية التي تصيب الأفراد كما الجماعات. يبدو أنَّ المؤلِّف تنبَّه لهذه الطريقة النافرة في إغلاق البحث المفاجئ بعد فتح كلِّ هذه الأبواب! وهذا ما يبدو من أسلوبه في الانتقال المفاجئ إلى الموضوع المركزيِّ لكتابه، بقوله: «لننتقل الآن إلى تناوُلِ علاقة الاستقلاليَّة بالعلمانيَّة»^(٥٦).

يعيدُ المؤلِّف مرَّةً أخرى، في هذا الفصل الأخير من كتابه، مواقفَ «منظريِّ الحركات الإسلاميَّة المعاصرة»^(٥٧) مؤيِّدي «النظام اللاعلمانيِّ» القائم على مبدأ أنَّ «الحاكميَّة لله»، المطالبِ بتحويل السلطة السياسيَّة أداةً لتطبيق أحكام الشريعة! وتكون هكذا، كما يَنهَمهم، سلطةً «كليانيَّة» تُلغي الحريَّات من خلال إلغائها كلَّ الفروقات بين الخاص والعام^(٥٨). ويدخل في جدلٍ مع آراء هؤلاء المنظرين يبيِّن فيه، بالاعتبارات المنطقيَّة، استحالة هذا التطبيق.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٧٤ - ٣٧٥.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٧٥.

(٥٧) أغلب الذين يذكُرهم من هؤلاء هم حسن البنا، والسيد قطب، وأنور الجندي، ومحمَّد عمارة، وطارق البشري.

(٥٨) يستشهد ظاهر بكلام لناصر حول الأيديولوجيا الكليانيَّة «كنظرة شاملة كاملة بالفعل أو بالقوة، إلى جميع شؤون الإنسان (المجتمع والدولة والتاريخ والأخلاق والاقتصاد والتربية والعلاقة بالطبيعة وما بعد الطبيعة)، وتدعي لنفسها الحقَّ والقدرة على تشكيل دنيا الإنسان، وجوداً وسلوكاً، تشكيلاً كاملاً». انظر: ناصيف نزار، «إسهام في نقد النظام الكليَّ»، ورقة قدمت إلى: الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات): بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظَّمته الجامعة الأردنية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٦١.

خامساً: استقلالية الإنسان والعلمانية

يوضح ظاهر أن النظام السياسي العلماني هو بطبيعته نافٍ لاستقلالية الإنسان في شقيها: استقلالية الإنسان باعتباره عقلاً، واستقلاليته باعتباره فاعلاً أخلاقياً. ونماذجه لتبيان ذلك الأنظمة السياسية في القرون الوسطى، المسيحية والإسلامية، ومشروع نظام «الحاكمة لله» الذي تطرحه بعض الحركات الإسلامية المعاصرة^(٥٩). أما العلمانية التي تفصل الدين عن السياسة، أي ترفض جعل النصوص الدينية مراجع للقرارات السياسية، «فهي شرطٌ ضروريٌ وليس كافياً لضمان استقلالية الإنسان في شقيها»^(٦٠). ويعطي أمثلة عن أنظمة علمانية (النظام النازي، والنظام الشيوعي الستاليني) «قد تكون في بعض الحالات نافيةً لاستقلالية الإنسان، في شقيها، إلى حدٍّ لا يقلُّ في خطورته عن الحدِّ الذي تبلغه الأنظمة العلمانية في نفيها لهذه الاستقلالية»^(٦١)، أي تتخذ طابعاً كليانياً توتاليتارياً. إلا أن هذا النظام العلماني «قد يتخذ طابعاً مغايراً لذلك، قد يتخذ، مثلاً، طابعاً ديمقراطياً، فيكون بذلك ضامناً لاستقلالية الإنسان على مختلف المستويات»^(٦٢). باختصار، النظام العلماني هو، ضرورةً، نافٍ لاستقلالية الإنسان. أما النظام العلماني، فيمكن أن يكون نافياً لاستقلالية الإنسان، كما يمكن أن يكون، بخلاف ذلك، ضامناً لها.

فما هي المبادئ الأساسية المطلوب الحفاظ عليها لضمان استقلالية الإنسان؟ إجابة عن هذا السؤال، يعرض ظاهر المبادئ الأربعة التالية. أولاً، لا يحقُّ لأي فئة من الناس أن تدعي احتكار المعرفة في الشؤون السياسية (أو في أي شأنٍ دنيويٍّ آخر) على أساس أنه متاح لها وحدها معرفة ما الذي يريده من الله في دنيانا. ثانياً، لا يجوز إعطاء الأولوية، على المستوى المعرفي، لسوى معايير العقل. ولذلك فلا النص الديني مطلق، ولا السلطة الدينية التي تدعي أنها وحدها القادرة على القبض على الفحوى الأساسي للنص؛ فلا سلطة أخيرة سوى سلطة العقل. ثالثاً، إنَّ القيمَ موضوعَ للاختبار، وهذه هي طبيعتها. فلا يحقُّ، إذن، لأية جماعة أن تفرض قيمها على جماعة أخرى. رابعاً، ينبغي وضع حدٍّ فاصلٍ بين العام والخاص، بحيث لا تتدخل الدولة بقوانينها وتشريعاتها إلا في

(٥٩) يقول ظاهر: «الإسلام باعتباره ديناً، أي شعائره وعبادة، لا هو يتعارض مع الديمقراطية ولا هو يستوجبها. هذا يصدق على الإسلام الديني، مثلما يصدق على أي دين سماويٍّ سواء. ولكن توجد نظرة إلى الإسلام لا تفصل بين العبادة والسياسة. وهذه هي النظرة التي لا يمكن أن ينتج عنها، عملياً، نظامٌ ديمقراطيٌّ عادلٌ وحقيقيٌّ. هذه النظرة إلى الإسلام تتسم باللامعقلية، وليس فقط باللاعقلانية»، لأنها «ستحول دون أن يكون لأي رأيٍّ مخالفٍ أي دور في المجال العام، بحجة أنه يتعارض مع القيام بواجب ديني». (حوار مع عادل ظاهر، مجلة الأوان، ص ٢ - ١١).

(٦٠) ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص ٣٧٥.

(٦١) المصدر نفسه.

(٦٢) المصدر نفسه. لا تخلو طريقة التفكير في هذه المسألة من صورة قياس منطقي يقوم على مقولتي الشرط الضروري والشرط الكافي، وغياهما. في القياس الأول (العلماني): نفي. في القياس الثاني (العلماني): احتمال نفي، واحتمال تأكيد، سلب أو إيجاب. هذا النمط من التفكير القياسي المنطقي يهيمن على كل فصول هذا الكتاب، وهو ميزة أسلوبية للمؤلف فيه.

المجالات التي، إذا تَرَكَّت فيها حُرِّيَّةُ التصَرُّفِ المطلقة للأفراد، فإنَّ ذلك سيتعارضُ على المدى البعيد مع تحقيق المنفعة العامة، أو تحقيق العدالة، أو تحقيق كليهما معاً^(٦٣).

هذه المبادئ القواعدُ تبغي إبعادَ الهيمنة عن السلطة، ودرءَ مغبَّةٍ تحويلها إلى سلطةٍ كِلْيَانِيَّةٍ، ونموذجُها الأيديولوجيا الدينيَّة الكِلْيَانِيَّةُ التي تدَّعي لنفسها صفةَ المطلقيَّة. وإبعادُ الكِلْيَانِيَّةِ العلمانيَّةِ أيضاً، كما ينصُّ المبدأ الثالث. إنَّ الغايةَ الأخيرة منها هي الحفاظُ على استقلاليَّة الإنسان كفاعلٍ أخلاقي^(٦٤). هذا التقسيمُ الشائِي علمانيّ - لا علمانيّ، ينسحبُ أيضاً، داخلَ العلمانيَّةِ نفسها، فيميِّزُ المؤلفُ بين العلمانيَّةِ الصلبة، والعلمانيَّةِ اللينة. «فالعلمانيَّة الصلبة» ترفض الدولةَ الدينيَّة من حيث المبدأ، أي ترفض الأساسَ الذي تقوم عليه الدولةَ الدينيَّة، وهو أنَّ الإنسانَ غيرُ قادرٍ على تدبير شؤون دنياءه، السياسيَّة وغير السياسيَّة، بدون الاسترشاد بتعاليم دينه. «العلمانيُّ الصلب» يصرُّ على أنَّ المعرفةَ المطلوبةَ لتدبير شؤون الدنيا، في شقيها العلميِّ والمعياريِّ، مستقلة عن المعرفةِ الدينيَّة على افتراضِ أنَّ الأخيرةَ ممكنة، استقلاليَّتها تقرُّ طبيعتها، وليس أيُّ شيءٍ يرتبطُ بظروفِ البشر. أمَّا «العلمانيُّ اللين»، فإنه لا يتجاوز في رفضه للدولة الدينيَّة، اللجوءَ إلى اعتباراتٍ مثل كونِ الدولةِ الدينيَّة استنفدت أغراضها، أو لم تعد تصلحُ في الزمن الحاضر للإحاطة بالمشكلات المعقَّدة للبشر على مختلف الأصعدة، أو تحمل في طياتها بذورَ الانقسام الاجتماعيِّ في مجتمعٍ تعدُّديٍّ، أو تتعارضُ مع إقامة نظامٍ ديمقراطيٍّ. إنَّه يرفضها، إذن، ليس من حيث المبدأ، بل لأنَّه اتَّفَق أنَّ الشروطَ التي تعيش في كنفها تجعلُ رفضها وإحلالَ دولةٍ علمانيَّةٍ مكانها أمراً مرغوباً فيه^(٦٥).

يذكر المؤلف أنَّ هاتين التسميَّتين استوحاهما من الفيلسوف وليم جيمس الذي ميَّزَ بين «الحتميَّة الصلبة (Hard Determinism) التي ترفضُ التوفيقَ بين الحتميَّة والحرية، والحتميَّة اللينة (Soft Determinism) التي تقول بعكس ذلك»^(٦٦). ويوضح بهذا الشأن أنَّ «العلمانيَّ الصلب» قد يكون مُلحدًا وقد لا يكون. لأنَّه لا توجد علاقةٌ ضروريَّةٌ بين تبنيِّ العلمانيَّة الصلبة ورفضِ الدين^(٦٧). إنَّ ما يميِّزُ العلمانيَّ الصلبَ هو أنَّه لا يتَّخذُ من الاعتبارات السوسيولوجيَّة أو التاريخيَّة أو السياسيَّة أو الأخلاقيَّة أو ما أشبه ذلك، أساساً أو مسوّغاً أخيراً له [...]. إنَّ ما يُعطي موقفه العلمانيَّ صلابته هو طابعُه الفلسفيُّ، أي كونه موقفاً يقوم على «اعتباراتٍ فلسفية»، هي «الأكثرُ ثباتاً، لأنها أقلُّ ارتباطاً بالظروف والحالات وعالمِ الوقائع، بعامة»^(٦٨). باختصار، «العلمانيُّ الصلب» يعترف بأنَّ وجود دولة

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٦.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٩٦.

(٦٥) انظر الحوار مع عادل زاهر، مجلَّة الأوان، ص ٤ - ٥. بهذا الموقف الواضح يقطع زاهر الطريق على محاولة زجِّ العلمانيَّة في نطاق

ملتبس يُقصد به حرفها عن مدلولاتها وتجاوزَ غاياتها المعلنة، ووصفها، من قِبَل عدد من خصومها، بما ليس منها!

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٦٢ و٦٤.

(٦٨) المصدر نفسه.

دينية له شروط تاريخية واجتماعية تفسره، «ولكنه لا يخلط بين التفسير والتسوية المعيارية»^(٦٩). وهذا يعني أن الدولة الدينية، إن كان تفسيرها مقبولا لاعتبارات تاريخية، فإن تسويتها معيارياً (أخلاقياً) مرفوض لاعتبارات فلسفية، مفهومية (مفاهيم الدين والألوهية والقيم والإنسان) وإبيستمولوجية (معرفة الإنسان تدبير شؤونه بنفسه)^(٧٠).

سادساً: فلسفة العلمانية وفقر الأحكام العمومية

لقد استدعى عادل ظاهر الفلسفة إلى ساح العلمانية، واعتبر أن هذا الاستدعاء غير مسبوق في الثقافة العربية التي عرفت العلمانية منذ أكثر من قرنٍ قبله، من الكتابات المعربة بغالبيتها، كما شهدتها عياناً في نماذج قائمة فعلاً في دول غربية متقدمة. العلاقة بين التقدم والعلمانية، هل هي علاقة ضرورة، كما يرى العلمانيون، أم علاقة عرضية، كما يرى اللاعلمانيون؟ فعبارة «التقدم» التي استخدمها العلمانيون وغير العلمانيين، في كلامهم على الدول الغربية، لم تكن منحصرة في الجوانب المادية والموضوعية، بل كانت حقوق الإنسان في وسطها، وعلى رأسها الحرية والعدالة والحقوق بالتعليم والرعاية والحياة الكريمة. وكلها قيم قابلة للعبور السهل ما بين الجماعات والشعوب والإثنيات والدول، وللمحاكاة و«التبينة».

فلئن لم يكن عادل ظاهر أول من خص العلمانية بمقاربة «فلسفية»، فإنه كان الأول، عن حق، في الثقافة العربية، الذي ربط العلمانية بالفلسفة في عنوان كتاب ضخم من أربعمئة صفحة، يتركز موضوعه على «الأسس الفلسفية للعلمانية»! لقد انتشل هذا الموضوع من الوهن ومن الأيديولوجيا، وأعطاه طابع الدفاع والمواجهة العقلانية (التي سماها فلسفية) في مرحلة زمنية عربية وإسلامية بلغت خلالها «حركات الإسلام السياسي» التي يعتبرها المؤلف من ألد أعداء العلمانية، شأواً سياسياً وعسكرياً غير مسبوق! فكتابته بلغ مؤخرًا طبعته الثالثة! والمقابلات الصحافية معه، في السنوات القليلة الماضية، تكشف عن أن مؤلفه لا يزال متمسكاً بأطروحاته العلمانية الأساسية فيه، من غير تعديل، وقد بات على مشارف الثمانين، يزور وطنه لبنان زيارات خاطفة تلبية لدعوات غير مكثفة، من هيئات ثقافية ومراكز علمية لا تزال ترى في فكره إشعاعاً نهضوياً واعداً بمستقبل عربي زاهر مأمول.

ولئن يبدو هذا كله كلاماً واقعاً في حيز الشكل، فمضمون الكتاب يستدعي، بصرف النظر عن غايته، مواقف فكرية نقدية وتقييمية متعددة، تتمحور كلها، بشكل أو بآخر، حول مفهوم «الفلسفة» كما يتصوره، والذي ينعكس، بدوره، على تصوّره عن العلمانية. لقد قارب موضوع علاقة الدين بالفلسفة من وجهة العلمانية، وبانحياز تام إليها، «عن طريق اللجوء إلى اعتبارات فلسفية ومنطقية

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٧٠) المصدر نفسه.

ومفهوميّة (اعتبارات عقلية خالصة)^(٧١)، كما قال. وبذلك، تكون «الاعتبارات المنطقية والمفهوميّة» مترادفة مع «الاعتبارات العقلية الخالصة» (تحت دلالة واسعة «للأسس الفلسفية»). وهذا ما أدّى عنده إلى طغيان أسلوب المحاججة العقلية المعتمدة في القياس المنطقي البرهاني (من نحو: إذا فرضنا كذا، فإنّ النتيجة تكون كذا)، مع وفرٍ من نماذج برهان الخُلف أيضاً! وتوهّم بذلك القدرة على سحب العلمانيّة من السجال الأيديولوجي الشائع، إلى حقبة عربيّة جديدة (أو متجدّدة) من البرهنة الفلسفيّة المتوجّهة للجدل المنطقي! هذا الأسلوب «العقلي» الذي لا يقاتل إلا من وضوح طرح قضاياها وصرامة قواعد قياسه، هو الأسلوب الأثير في الفلسفة التحليليّة الأنكلوساكسونيّة التي تدرّب ضاهر على الفلسفة في مناخها، ويستعيد، في كتابه على العلمانيّة، مفاهيمها الفلسفيّة ومناهجها، وحتى موافقها من التيارات الفلسفيّة الأخرى!

«فالاعتبارات العقلية الخالصة»، بمفهوم الفلسفة التحليليّة، إذ تنأى بنفسها عن التجارب الخاصّة، الفرديّة والجماعيّة، تنأى تالياً عن مناهج العلوم الإنسانيّة وأغراضها. وهذا ما جعل ضاهر يشترط، لبناء العلمانيّة على «أسس فلسفيّة»، وباعتبارات «عقلية خالصة»، أن يفصل هذه الاعتبارات عن الاعتبارات «التاريخيّة والسوسيولوجيّة» التي يلجأ إليها، برأيه، العلمانيون عندنا، ويحصرّون بها لجوءهم إليها! هذا الحكم العامّ الذي أطلقه على تاريخ العلمانيّة في الثقافة العربيّة والإسلاميّة، وهو تاريخ حديث حكماً، هو متعالٍ معه على تفاصيل ركائزه الفكريّة عينها التي لا بدّ من أن يكون قد استقرأها وحدّد خصائصها انطلاقاً من وقائع الأطر الثقافيّة - الاجتماعيّة المختلفة لأصحابها، لم يكسر إجماليّته عنده تلميحه الخاطف إلى استثناءات فكريّة ثلاثة، نالت إشاداتٍ منه، وهي ناصيف نصّار الذي يرى في الدولة الدينيّة طابعها الكلياني (التوتاليتاري) اللاّعي للحريات العامّة، عن طريق إلغائه التميّز بين الخاصّ والعامّ في حياة البشر^(٧٢)؛ وأنطون سعادة «الوحيد بين المفكرين القوميّين في المنتصف الأوّل من هذا القرن» (العشرين) الذي رأى أنّ العلمانيّة تنطوي على «موقف من طبيعة الدين والقيم والعقل والإنسان وعلاقته بالله»^(٧٣)؛ «ومحمّد أركون، بين مفكرينا العرب، الذي يتميّز بموقفه بأنّ العلمانيّة «ليست فقط موقفاً في الدين، بل [...] في قضية المعرفة»^(٧٤).

(٧١) المصدر نفسه.

(٧٢) ضاهر، الأسس الفلسفيّة للعلمانيّة، ص ٣٩، ٣٩٩ - ٤٠٠، وناصيف نصّار، نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٠)، ص ١٨٤ - ١٨٥. [وصدّرت طبعة ٦ منه عن مركز دراسات الوحدة العربيّة عام ٢٠١٦].
(٧٣) المرجع هنا هو محاضرة لعادل ضاهر ألقاها في «مركز الدراسات العربيّة المعاصرة» في جورجتاون، الولايات المتّحدة الأميركيّة، ومنشورة أيضاً بمخّان (الأردن): Adel Daher, «Some Distinguishing Aspects of Saadeh's Thought», Al Nadwah (World Affairs Council Bulletin) (Amman 1990), pp. 24-35.

انظر أيضاً: ضاهر، الأسس الفلسفيّة للعلمانيّة، ص ٣٩، و٤٠٠، حيث يذكر مرجعاً آخر لهذه المحاضرة بعنوان «الفلسفة والسياسة في فكر سعادة»، في: الفلسفة العربيّة المعاصرة (مواقف ودراسات): بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظّمته الجامعة الأردنيّة، ص ٢٩٢ - ٣٠٧.

(٧٤) محمد أركون، في: مجلّة الإحياء العربي، العدد ٥ (تشرين الأوّل/أكتوبر ١٩٧٩)، ص ١٣. انظر أيضاً: ضاهر، الأسس الفلسفيّة للعلمانيّة، ص ٣٩ و٤٠٠. ويضيف أركون في هذا الحديث للمجلّة: «العلمانيّة الفلسفيّة ليست الكفر، إنّها بحثٌ عن المعرفة يدخل فيه الدين أيضاً. تقوم بالدين وتبحث فيه بحثاً علمياً، ولا تقصد هدمه البتّة [...]». هدف كلّ موقفٍ علميّ هو فضح الثوب التنكّريّ التوحيديّ الذي ارتداه الفكر الإسلاميّ العربيّ.

عموميّة هذا الحكم - الناجمة عن حصريّة التزام المؤلّف «بالاعتبارات العقليّة الخالصة» لبناء «الأسس الفلسفيّة» لعلمايته، وتقصّده تالياً إقصاء «الاعتبارات التاريخيّة والسوسيولوجيّة»، لأنّها برأيه غيرُ ضروريّة لهذا البناء، وموهنةً له، وتؤوّل إلى «علمانيّة ليّنة» لا يستحسنها، وهذا ما فعلته قبل ظهور كتابه الذي سيضع، في رأيه، حدّاً لهذا «اللين العلمانيّ»، ويُطلق، كما يعلن بثقةٍ مفرطة، «العلمانيّة الصلبة» الفلسفيّة - لم تكن هذه العموميّة عنده وافيةً حتّى بعموميّة ركانزها نفسّها! فهو لم يتوانَ عن اللجوء، مرّاتٍ عدّة، إلى اعتباراتٍ تاريخيّةٍ وسوسيولوجيّةٍ لتعزيز صحّة اعتباراته «العقليّة الخالصة»! مثال ذلك أنّه، عندما يوضح، في «تمهيد» كتابه، إحدى الركانز المنهجيّة المميّزة لموقفه الإبيستيمولوجيّ، بقوله: «من الأمور التي ينبغي ألاّ يحصل أيّ التباسٍ حولها، أنّنا لا نحاول في هذا الكتاب التوفيق بين الدين والعلمانيّة. إنّ ردّنا، مثلاً، على الذين يقولون إنّ الإسلام دين دولة، لن يكون كردّ مفكّرين أمثال علي عبد الرازق ومحمّد أحمد خلف الله ومحمّد سعيد العشماوي، أي ردّاً يقوم على اللجوء إلى نصوص دينيّة معيّنة»^(٧٥)، فإنّه، هو بدوره، في ردّه على الذين يقولون إنّ الإسلام دين ودولة، ولدعم موقفه الرافض لهذه المقالة، يلجأ إلى «نصوصٍ دينيّةٍ معيّنة»، قائلاً ومذكّراً بأنّ «الفرائض الدينيّة، للمسلم، محدّدةٌ بشكلٍ واضحٍ في أصول الدين الخمسة، وليس بينها فريضة إقامة الدولة على أساسِ تعاليم الإسلام»^(٧٦)! ويضيف أيضاً: «إذا سلّمنا بذلك، «وسلّمنا بأنّ نشر الإسلام كان واجباً، وأنّ إقامة دولةٍ إسلاميّةٍ كان ضروريّاً لتحقيق هذا الغرض، فإنّ الظروفَ (كذا) الآن هي غيرُ ما كانت عليه، يومٌ أخذ الإسلام ينتشرُ عن طريق الفتوحات»^(٧٧)! ها هو إذًا يلجأ إلى «الظروف»، أي إلى «اعتبارات تاريخيّة وسوسيولوجيّة»، وليس إلى اعتبارات «عقليّة خالصة» حصراً، كي يدعم موقفه الفلسفيّ الذي يريده مؤسساً صلباً للعلمانيّة!

يمكننا اعتبار عبارة «إذا سلّمنا»، بأنّها مستعملةٌ هنا كفرضيّةٍ حُلف، تقتضيها مباحكةٌ تتوسّل المنطق الجدليّ، أي فرضيّةٍ مشروطةٍ، بمعنى «إذا سلّمنا جدلاً». إلّا أنّ نتيجة هذا القياس لا تكون، مع ذلك، فرضيّةً بل ضروريّة، أي قائمة على اعتبار «الظروف التاريخيّة» الوضعيّة. لئن كانت مثل هذه الفرضيّات الجدليّة يمكن أن تفصح هنا عن قبولٍ جدليٍّ بدولةٍ دينيّةٍ ممكنة الحدوث في التاريخ الإسلاميّ القديم، وليس قبولاً فعليّاً بذلك من قبله، فإنّ موقفه هذا لا يبدو حاسماً وثابتاً، عندما يقول: «إنّ العلاقة بين الدين والسياسة لا يمكن أن تتجاوز كونها علاقةً تاريخيّة، أي علاقةً جائرةً لا ضروريّة»! فهل هذا «الجائز تاريخيّاً» هنا، حدثٌ فعلاً في مرحلة تاريخيّة ماضية، وفي مكان معروف؟ أي أنّ هذا المحتمل «الجائز» حدثٌ فعلاً، ولكن بالمصادفة، لا بالضرورة؟

(٧٥) ضاهر، الأسس الفلسفيّة للعلمانيّة، ص ٦.

(٧٦) حوار مع عادل ضاهر، مجلّة الأوان، ص ٣ - ١١.

(٧٧) المصدر نفسه.

إنَّ انخراط ظاهر في السجال المنطقيّ (وأدواته «عقلية خالصة»، ولغوية خالصة!) أدخله في ضيق ثنائية مبدأ الثالث المرفوع، وقطباها هنا هما «الجائز» (التاريخي الواقعي، ولكن غير الثابت، وبالتالي يفتقر إلى الحقيقة «الضرورية»!)، و«الضروري» (العقلي، الثابت، وبالتالي الحقيقي والواقعي!) إنَّ هذا «الجائز»، عند الكلام على علاقة الدين بالسياسي على مستوى الدولة، أي على موضوع يتعلّق بسلوك البشر، يقوم على الظرفية والاحتمال التاريخي (في الماضي، كما في الحاضر أيضاً). وهذا تجاهل من قبل ظاهر، غير مفهوم وغير مقبول، للأطروحة الشهيرة للشيخ علي عبد الرزاق (التي أطلقها بُعيد إلغاء السلطنة العثمانية المسماة «خلافة إسلامية»، على يد كمال أتاتورك، وإنشاء «الجمهورية التركية» العلمانية على أنقاضها) التي بيّن بها أنَّ ما تُسمّى بـ «دولة دينية إسلامية» لم يكن لها وجود فعلي في تاريخ العرب والمسلمين قط، ومنذ عهد الرسول، ولم تكن مرّة قائمة أينما كان، وإنّ تسميتها «خلافة»، أو ما يرادفها من تسميات، لم تكن إلا ادعاء لا أساس شرعيّ له، ولا تدخل، عند علي عبد الرزاق، حتّى في باب «الجائز» والمحتمل تاريخياً، كما يزعم ظاهر.

ليس المقصود من طرح هذه الأمثلة الدخول في سجالٍ جدليّ مع المؤلّف (وإن كان هذا من الطرائق الأثيرة عنده!) وتبيان مخالفته القواعد المنطقية التي اختار ممارستها، بل لإبراز المأزق الأساس لأطروحته القائم على ادعاء حصر إنشاء العلمانية (في العالم العربي والإسلامي) على ما يرى أنّها «اعتبارات عقلية خالصة»، والتنظير لمشروع سياسي (العلمانية) من غير اعتبار الأطر التاريخية والاجتماعية! حتى ولو جعل السياسة، أو السلطة السياسية، جزءاً من مشروع ثقافي - معرفي «أوسع وأعمق» (والنعتان هما له!)، فإنّ الميزة الأساسية لكتابه لا تنحصر في دعمه مشروع العلمانية وشرعيتها بأسس فلسفية، بل ما يميّزه هو مفهومه للفلسفة خصوصاً بحيث جعلها بغنى عن التاريخ والاجتماع عندما تقارب موضوعات متعلّقة بالسياسة، أو غيرها من الموضوعات الخاصة بسلوك البشر وخياراتهم التي تقع في نطاق إبيستيمولوجيا العلوم الإنسانية والاجتماعية.

سابعاً: ظهور علمانية عربية «من منظور مختلف»

إلا أنَّ المفاجأة لظاهر تبدّت في أنّه نشر كتابه الأسس الفلسفية للعلمانية (عام ١٩٩٣) ولم يكن حينذاك على بينة من صدور كتاب عزيز العظمة العلمانية من منظور مختلف (عام ١٩٩٢)، قبل كتابه بشهور (مع الأخذ بالاعتبار افتراض فترة إعداد الكتابين هي ذاتها، تقريباً!) ولكن، عند اطلاعه على نهج كتاب العظمة، ومضمونه السوسيولوجي والتاريخي المختلف والغني بأفكاره المبتكرة أيضاً، تأثّر ظاهر ببعض مواقفه (حول أصل كلمة «علمانية»، كما يذكر ذلك صراحةً)، إلّا أنّه لم يتخلّ عن أساس أطروحته التي طرحها وتوسّع في تفسيرها في كتابه. وهذا ما تؤكّده مؤلفاته اللاحقة من جهة، وتصريحاته في المقابلات الصحافية معه من جهة أخرى! وهذا ما نقرأه في ردّه على مأخذٍ وجهه أحد النقاد (عبد الرزاق عيد) إلى كتابه الأسس الفلسفية للعلمانية بأنّه «أقرب للمباحث الأكاديمية المدرسية»، منه «للتأصيل النظري والفكري للعلمانية التي تتعّين في النسيج

السوسيولوجي المجتمعي»، إذ يقول ظاهر: «إنَّ نعت كتابٍ يحاول تسويغَ الموقف العلماني من وجهة نظرٍ فلسفيةٍ بأنَّه لا يشكّل تاصيلًا نظريًا للعلمانية، لا يصدر إلا عن جهل فاضح لما يعنيه التاصيل النظري. هل الغرض هو القول إنَّ التحليل السوسيولوجي هو المطلوب، ولا حاجة بالتالي لتناول العلمانية من وجهة نظر فلسفية؟» ويتابع قوله: «لا شك أنَّ ثمة اعتبارات كثيرة، تاريخية وسوسيولوجية وسياسية، يمكن اللجوء إليها للدفاع عن الموقف العلماني، ولكنَّ هذه الاعتبارات لا تؤسّس وحدها هذا الموقف، فكريًا ونظريًا»^(٧٨).

هذا الموقف لظاهر، بعد عقدين من الزمن على صدور كتابه الذي حصر فيه التأسيس النظري للعلمانية بالفلسفة، وأساء فيه قدرُ «الاعتبارات التاريخية والسوسيولوجية» في تأسيس العلمانية بقوله بأنَّها «جائزة» (أي غير ثابتة، أي بالأحرى غير دائمة الملازمة!) وليست «ضرورية» (أي ثابتة كالاعتبارات الفلسفية القائمة على نتائج قياس منطقي، صحيحة لأنَّها «ضرورية»!)، بات يرى فيه الآن أنَّ هذه الاعتبارات السوسيولوجية والتاريخية (الميزة الأولية في كتاب عزيز العظمة) تؤسّس بالفعل، فكريًا ونظريًا، للعلمانية، ولكنَّها، كما يقول «لا تؤسّس وحدها هذا الموقف». بالفلسفي («العقلي الخالص») لم يعد هنا متفردًا وحده بالتأسيس الصالح للعلمانية، بل بات له الآن شركاء شرعيون في هذا التأسيس، حديثو الشرعية! ولكن الالاف هنا هو أنَّ ظاهر، إذ بات يعترف، ولو متأخرًا، بشرعية التأسيس التاريخي والسوسيولوجي للعلمانية (متأثرًا بكتاب عزيز العظمة، وقد صرّح بهذا التأثير في المقابلة معه، ص ٥، العائدة للعام ٢٠١٠)، فإنَّه لم يأخذ فعلًا بهذه الاعتبارات، أسوةً بمواقف سواه من الفلاسفة الاجتماعيين الذين ينطلقون من دراسات سوسيولوجية وتاريخية محدّدة لم يقوموا هم أنفسهم بإنجازها. فظلَّ بذلك اعترافه المتأخّر غير مرتبطٍ عنده بإجراءاتٍ عملية، إبيستمولوجية ومنهجية، جديدة! وتبتنا نجد عنده، بالمقابل، تداخلًا في المواقف الفكرية يبلغ أحيانًا حدَّ التناقض الظاهر، مثل قوله: «القيم صحتُها منوطٌ بظروف البشر وشروط حياتهم» (المقابلة، ص ١١)، ويعني الظروف التاريخية والاجتماعية والجغرافية. و«العلمانية» نفسها، كمشروعٍ خيّر، ليست إلا إحدى هذه القيم! هذا الاعتراف يستتبع، تاليًا، أسبقية أكسيولوجية (قيمية) «للعلمانية اللينة» على «العلمانية الصلبة»، بعكس ما كان موقفه في كتابه قبلَ عقدين من الزمن!

ولكن الأساسَ الفعلي للعلمانية الجدير بالاعتبار هنا، هو أطروحةُ عزيز العظمة، ومفادُها أنَّ العلمانية أصبحت اليوم «واقعًا تاريخيًا عربيًا لا انفكاك عنه»، منذ تأسيس «الدولة التنظيمية» العربية الحديثة في القرن التاسع عشر. فالعلمانية موجودة، «في الحياة والفكر العربيين في الزمن الحديث، ومن غير تنظير»^(٧٩). لقد تحاشى عادل ظاهر توصيفَ بنية الواقع العربيِّ الراهنة، بمكوّناتها

(٧٨) راجع الحوار مع عادل ظاهر، مجلّة الأوان، ص ٤. ولكنّه يستدرك مؤكّدًا بقاءه على ثوابته الفكرية: «إنّها (هذه الاعتبارات) تبقى

ناقصة بدون التصديّ للأسئلة الفلسفية الصعبة ذات العلاقة بفصل الدين عن السياسة».

(٧٩) يقول عزيز العظمة بأنَّ «العلمانية في الحياة والفكر العربيين [...] تشكّل سجلًا لصعود مفاهيم سياسية وإدارية وعقلية حديثة، إنسانية، مترافقًا مع تهميش المؤسسة الدينية وبضعائها العقلية التي كانت لها الهيمنة على الحياة الثقافية والتربوية والقانونية على مدى قرون من التاريخ العربي. فالواقع العربي الحديث، عند عزيز العظمة، هو واقع علماني منذ نشأة «الدولة التنظيمية» العربية في القرن التاسع عشر. «وكانت هذه الدولة عاملَ الدفع الأساسي في تاريخ الحداثة العربية [...] ومحطّة الانقطاع مع الماضي والانفصال عنه». انظر: العظمة، العلمانية من منظور مختلف، ص ١٠ - ١١.

ومسارها التاريخي وتحليلها وتعيين مفاصلها وإشكالياتها، قبل أن يَعرَسَ فيها «الأسس الفلسفية للعلمانية» التي لها، هي أيضاً، مسارها التاريخي، بإنجازاتها (التي يعترف بها) وعثراتها وتراجعاتها (التي يعترف بها أيضاً^(٨٠)). بهذا التحاشي أعفى نفسه من مقارنة تاريخية وسوسيولوجية اختار سلفاً أن يتأبأها. ولكن كيف يمكن بناء علمانية في واقع اجتماعي لا معرفة وضعيته به، ومع تمايد في تجاهل دور العلوم الاجتماعية الكاشفة له، وإساءة قدرها، والشك في جدوى استعمالها في مقارنته «الفلسفية؟ كل ذلك، مع اعترافه، «النظري» على الأقل، والمتأخر، بشرعيتها الإبيستيمولوجية؟

ثامناً: حادثة فلسفية ضيقة الآفاق

لقد جعل ظاهر الفلسفة معرفةً مستقلةً متميزةً باعتباراتها «العقلية الخالصة». هذه الرؤية تعتبرها «الفلسفة التحليلية» الأنغلو ساكسونية السمة المميزة لها، بتقديمها الوضع البرهاني، والدقة في اختيار الألفاظ في القياس المنطقي الصوري، كما قالت بذلك مدرسة «الوضعية المنطقية». إلا أن المنطق الصوري وتطبيقاته في نصوص الفلسفة العقلانية التقليدية بخاصة (ونموذجها نجد أيضاً في السجلات الكلامية الإسلامية التقليدية)، هي أيضاً من مصادر ثقافة ظاهر الفلسفة. وكثير من مقولاتها حاضر في نصوصه. فهو يصر، مثلاً، على أن يميز بدقة بين المعرفة الاستدلالية (عند الفلاسفة) والمعرفة غير الاستدلالية (عند المتصوفة). ويميز بين «العلمانية الصلبة» التي تقوم عنده على اعتبارات فلسفية عقلية خالصة ضرورية، «والعلمانية اللينة» التي تقوم عنده على اعتبارات سوسيولوجية وتاريخية هي برأيه جائزة، غير ضرورية، إذاً غير يقينية! هذه الصورة لثنائية الثابت الضروري والجائز غير الضروري، تجد نموذجها الأعلى في ثنائية الجوهر (الثابت، الحقيقي) والأعراض (غير الثابتة، المتبدلة، والناية عن الحقيقة العلمية). هذه الرؤية الفلسفية التي يرتاح إليها ظاهر، هي، بمعناها البعيد، اعتراض على العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة التي كانت، بصيغها ومنهجياتها وحتى غاياتها القديمة، في كنف الفلسفة القديمة. وهذا ما وضع مقالة «الاستقلال الفلسفي»^(٨١) بمواجهة إشكاليات غير معهودة. فالفلسفة الحديثة لا تنأى بنفسها عن الإنجازات المعرفية ذات المصادر المتنوعة، ولا تقف بمواجهتها بشكل مُسبق، ولا تقوم أيضاً على تجاهلها.

(٨٠) يقول في أول جملة من كتابه: «إن العلمانية في حالة تراجع كبير في العالم العربي». انظر: ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص ٥، ويعين، بعنوان عريضة، أسباب هذا «التراجع» من غير أن يرى موجباً إبيستيمولوجياً للغوص في تحليلها ومناقشتها، لأن «العوامل وراء تراجع العلمانية كثيرة ولا مجال للخوض فيها هنا» (المصدر نفسه)!

(٨١) متأثراً، على الأرجح، بأطروحة ناصيف نزار عن الاستقلال الفلسفي، ولكن مختلفاً عنها أيضاً. فنزار دعا إلى استقلال الفلسفة بانخراطها المباشر في القضايا الاجتماعية الحية، وليس بالانكفاء عنها. انظر: ناصيف نزار، طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨).

تاسعاً: انعطافات خجولة على هامش «علمانية صلبة»

انتشل عادل ظاهر مفهوم العلمانية من ساحات السجال الأيديولوجي السياسي إلى مجال الفلسفة، بمفهومها الخاص به، أي إلى حقول الجدل الفكري المسمّى فلسفياً، بنماذجه القديمة والمتجدّدة، والرافض لتداخل «هذه الفلسفة» مع غيرها من العلوم، وعاد، في المطاف الأخير، إلى مواقع أكثر «تفهّماً» للاتجاهات الفلسفية الحديثة التي لا تضع عوائق بينها وبين الإنجازات العلمية المختلفة، الإنسانية والاجتماعية منها خصوصاً. هناك أكثر من دليل على هذه «الانعطافة»، عنده، التي لا تزال، مع ذلك، خجولة.

أولاً، عندما «أدرك» أخيراً أنَّ «الفلسفة التحليلية»، التي يسمّيها «الإبيستمولوجيا الأسسية»، «واجهت في العشرين سنة الأخيرة انتقادات قوية من شتى الجهات»^(٨٢)، وبخاصّة من «فلاسفة ما بعد الحداثة ومن أهمّهم جاك دريدا، وريتشارد رورتي، وماكنثير، ومن فلاسفة تحليليين أمثال ديفيدسون [...] وكواين»^(٨٣). فالاعتقادات الأساسية التي تتكئ عليها هذه الفلسفة الحديثة هي ذات «مواصفات من غير نوع الاعتقادات الرياضية أو المنطقية»، ما أدى إلى «وجود شبه إجماع لدى الفلاسفة الكبار في الغرب، كما يقول، على ضرورة رفض الإبيستمولوجيا الأسسية»^(٨٤). ولكنّ هذا الموقف الذي توصّل إليه في أواخر كتابه (الأسس الفلسفية للعلمانية)، لم يمنعه من ممارسة أسلوب مدرسة «الإبيستمولوجيا الأسسية» على مدى هذا الكتاب! وكان حريّاً به، انسجاماً مع عنوان الكتاب، عدم الغوص والاسترسال في تفاصيل فلسفية إبيستمولوجية، كما فعل، والاكتفاء بالانطلاق من النتائج التي توصّل إليها فحسب. لذا غدا كتابه عن العلمانية في غلبته، وليس بكامله، بمثابة مقرر أكاديمي جامعي في فلسفة الإبيستمولوجيا (العقل النظري في المعرفة) والعقل العملي (مصدر القيم والمعايير الأخلاقية)، على حساب الكلام المركز والمباشر على العلمانية نفسها!

ثانياً، عندما اعتبّر، متأخراً أيضاً، أنَّ البناء الفعلي للعلمانية لا ينحصر «بالأسس الفلسفية» وحدها، لأننا أيضاً «بحاجة ماسّة إلى خلق ثقافة علمانية، يمكن في كنفها أن تحتلّ القيم العلمانية مركزاً هاماً في حياتنا، إنَّ هذا هو أهمُّ ممهّد لعلمنة السياسة. ولكنّ، يضيف قائلاً، خلق ثقافة كهذه، لا يتمُّ عن طريق جهود علماء الاجتماع والسياسة وحدهم، بل إنَّ جهود الفنانين والشعراء والروائيين و«الدرامائيين» والفلاسفة تأتي في المقدّمة»^(٨٥). وإذ ما زال يُعتبر، بعد عقدين من صدور كتابه، أنَّ الاعتبار التاريخيَّة والسوسيولوجيَّة والسياسيَّة تبقى ناقصةً جدّاً بدون التصديّ للأسئلة الفلسفية

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٥ - ٣٠٧.

(٨٤) المصدر نفسه.

(٨٥) حوار مع عادل ظاهر، مجلّة الأوان، ص ٥.

الصعبة ذات العلاقة بفصل الدين عن الدولة^(٨٦)، فإنه فَلَشَ مسؤوليّةُ انبناءِ العلمانيّةِ على كلّ المثقّفين العلمانيّين، بصرف النظر عن مضمون معتقداتهم ومناهج أفكارهم، ولم يستثنِ الفلاسفة (بصيغة الجمع) من هذا الحشد المتنوّع الاتجاهات، الذين منهم مَنْ قد لا يقبلون بأسسه الفلسفيّة للعلمانيّة!

ثالثاً، مع قبوله المتأخّر بعدم حصريّة بناء العلمانيّة بالأسس الفلسفيّة وحدها، ومع قوله بأنّ الاعتبارات التاريخيّة والسوسيولوجيّة والسياسيّة «لا تؤسّس وحدها»، هي أيضاً، للعلمانيّة المنشودة، فكريّاً ونظريّاً، يكون قد آل إلى جعل «العلمانيّة اللينة» في موقعٍ أسبق وأفضل وأفضل من «العلمانيّة الصلبة» المنحصرة بالفلسفة! وهذا كلّهُ، ينبري على العكس من الموقف الذي عبّر عنه في كتابه، بطبعاته المختلفة!

أين يقف فعلاً عادل ظاهر الفيلسوف من هذه القضية، وسواها؟ يمكن القول إنّ كتابه الأسس الفلسفية للعلمانيّة، ينطوي، بشكل عامّ، على مجمل مواقفه الفكرية السابقة لهذا الكتاب، واللاحقة له أيضاً. ومع أخذنا بالاعتبار هذه التعديلات في مواقفه الفكرية الفلسفية التي صرّح ببعضها (وربّما بسواها أيضاً)، وتلك التي، بغالبيتها، تنكشف لنا مضمّرةً في بعض نصوصه، ولكونها كلّها مقتضبة، ولم تحظْ معه أيضاً بمتابعةٍ مناسبةٍ وأهمّيّتها، فإنّها لم تصل إلى حدٍّ يمكن الاقتناع معه بأنّها تشكّل انعطافاً فعليّاً في مسيرته الفلسفيّة، الانعطاف الذي، إن حدّثَ فعلاً، لكان ينبغي التعبيرُ عنه بنصوصٍ صريحةٍ موسّعة! فكتبه الأخيرة تقع في سياق كتابه (الأسس الفلسفية للعلمانيّة) الذي يبقى كتابه الأساس الذي تتمحورُ حوله كلّ مؤلفاته، وكأنّها حواشٍ مفوّته له وعليه! فكتابته الفلسفة والمسألة الدينيّة خصّصه للبحث الإبيستيمولوجي في اللاهوت للكشف عن طبيعة معرفتنا بالإلهيّات ومسائل الوحي ووجود الله من منظور عقليّ، يكشف عن مدى استمرار التزامه بالمبادئ والمناهج الإبيستيمولوجيّة «العقلية» للفلسفة التحليليّة. وفيه ردٌّ مطوّل على أطروحات اللاهوتيّ الألمانيّ هانز كونغ. ويمكن بذلك اعتبار مواقفه فيه منافحةً غير مباشرةٍ عن العلمانيّة. وكتابته الأخير أوليّة العقل هو توسيع لما فاتته من الجانب الإبيستيمولوجي من كتابه الأسس الفلسفية للعلمانيّة، واستكمالاً له، انطلاقاً من أطروحته حول استقلاليّة العقل النظريّ والعقل العمليّ، أو المعياريّ، الذي له، هو بالذات، هذه «الأوليّة» على الدين. وهذا ما أكسبه، في الأوساط الأنكلوساكسونيّة، لقب «ناقد (أو نقد) فلسفيّ للإسلاميّة»، وزاد من شهرته في مقارنته هذه الموضوعات بالتزامن مع صعود حركات الإسلام السياسيّ، ومواقفها العنفيّة المتطرّفة، والسعي الحثيث عند مناصريها لإقامة دولتهم (دولهم) الدينيّة، بموازاة تكفيرهم رافضيها، مؤيدي الدولة العلمانيّة التي كرّس ظاهر حياته الفكرية لنشر ثقافتها والدفاع عنها بالخطاب العقلانيّ.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٤ - ٥.

إلا أن السمة الأبرز لعادل ظاهر تبدى بوضوح في كونه، بالمقام الأول، فيلسوف العقل، العقل باستقلاليته وأوليتته المعرفية (العلمية) والمعارية (الأخلاقية) على السواء، أوليته على الدين (وغيره) واستقلاليته عنه. العقل المميز وحده للإنسان. فنادراً ما نجد في عناوين مؤلفاته، وفي مضمونها تالياً، غير كلمة «عقل» (أو أحد مشتقاتها)، أو كلمة «فلسفة» (أو أحد نعوتها)، أو الاثنتين معاً؛ وبذلك، تغدو العلمانية ليست عنده غير الإطار الصحي الذي يوفر إمكانية أن يحقق العقل فيه، لا في أي إطار سياسي - اجتماعي سواه، إمكانية استقلاليته الخلاقة على النطاق الأكثر اتساعاً^(٨٧). موقفه من هذه المسألة بات معروفاً: النظام السياسي اللاعلماني (النظام الديني، مثلاً) هو غير ديمقراطي بالضرورة. أما النظام العلماني، فيمكن أن يكون ديمقراطياً، كما يمكن أن لا يكون ديمقراطياً (كالنظام النازي، مثلاً). فالعلمانية هي شرط ضروري للديمقراطية، ولكنها ليست شرطاً كافياً.

إلا أنه، في موقفه هذا، لم ينتبه إلى أنه يواجه صعوبتين. الأولى موصولة بالعلاقة بين الديمقراطية والعلمانية: متى تتلازمان؟ ومتى تنفصلان الواحدة عن الأخرى؟ فالديمقراطية، عنده، تشترط العلمانية، بالضرورة. ولكن العلمانية لا تشترط الديمقراطية، بالضرورة! فما معيار أسبقية (الأسبقية التاريخية) الواحدة على الأخرى؟^(٨٨) كان من الأجدي، في هذه الحالة، أن يلجأ المؤلف إلى اعتماد العلاقة الجدلية (الهيغلية) بينهما التي تبدو الأوفر شروطاً وإمكانية على تفسير هذه العلاقة التاريخية المتشابكة، وتجاوز المأزق الإبيستمولوجي الناجم عن التصور الخطي الأحدث في الأسبقيات الشبيه بتقدم القضايا على النتيجة اللاحقة، في القياس المنطقي؛ والثانية تعود إلى تغييب الفاعل التاريخي الأساسي في هذه القراءة، الذي هو العامل البشري ومواقفه العملية الأخلاقية التي يشير إليها بمسمى «العقل المعياري». هذه القراءة التي يجعلها المؤلف متعالية على التاريخ، لتاريخية، ومجافية للمقاربة التاريخية (والسوسيولوجية والسياسية)، ومنخرطة حصراً في منطق «الاعتبارات العقلية الخاصة» المرادفة عنده «للأسس الفلسفية» للعلمانية، وللديمقراطية أيضاً. وكأن هاتين مقولتان تدخلان التاريخ بقوة المنطق وترتيب قضاياه، وتغيبان عنه في شروط منطقية مخالفة!

(٨٧) يلاحظ تمحور غالبية مؤلفاته على موضوعات الإبيستمولوجيا الخاصة بالعلاقة بين الدين والعقل، وما يندرج ضمنها ويتلازم معها تحت عنوان الفلسفة والعلمانية، بحيث بدا عادل وكأنه لا يعالج إلا متفرعات من موضوعات واحدة، ومن زاوية منهجية واحدة، ما بدا لقراء كثر وكأنه تكرر للأفكار عينها في كل مؤلفاته، وتكرر حتى في الكتاب الواحد ذاته! فنقرأ عنده بكثرة العبارات التالية: كما أوضحنا سابقاً، كما بينا سابقاً، بعض ما قلناه سابقاً، كما بينا في كتاب آخر، كما بينا بوضوح... إلخ. وهذه العبارات، على سبيل المثال، نجدها جميعها في الصفحة عينها، وفي سواها أيضاً من كتابه الأسس الفلسفية للعلمانية (ص ١٧٦)!

(٨٨) يقول عزيز العظمة: «ليس هناك مجال وسط بين العلمانية والعداء للعلمانية تقطن فيه الديمقراطية أو العقلانية، فهما لا ينفصلان عن أسس العلمانية». انظر: العظمة، العلمانية من منظور مختلف، ص ٣١٠.

أمّا بعد، فلئن لم يكن ظاهر، من بين الفلاسفة العرب، أوّل العقلانيّين، وأوّل العلمانيّين، ولا كما ادّعى، أوّل المنافحين عن العلمانيّة بحجج منطقيّة، أو أوّل من قام ببناء «أسس فلسفيّة» لها، إلّا أنّه بلا شكّ، أكثر من ثابر، من بينهم، على التوسّع في استكمال بنيانها، وفي الرّدّ الفكريّ المعمّق، والشجاع أخلاقياً أيضاً، على خصومها، والمواظبة سنوات عديدة من عمره بسعي حثيث، ورسوليّ حتّى، لجعلها حقيقة واقعة في وطنه، عاصيّة على الانكفاء أو الإلغاء. فأعدّ ما اعتبرها الأسس الأعتى لها، «الأسس الفلسفيّة» العقلية الخالصة! وكان، باعتقاده الثابت هذا، الذي يمكن للمرء أن يستشفّ فيه - للمفارقة! - نفحة إيمانيّة كأنّه استجار بكلّ قوى عقله لمواءمتها، فبدأ رائداً وفريداً بهذا الموقف الفلسفيّ غير المسبوق! وبهذا يتبدّى لنا لقب «فيلسوف العلمانيّة في الثقافة العربيّة» الأكثر تمييزاً له من أيّ لقب آخر.

مؤلفات عادل ظاهر

- ظاهر، عادل. أدونيس أو الإنم الهيراقليطيّ. دمشق: دار التكوين، ٢٠١١.
- _____ الأسس الفلسفيّة للعلمانيّة. بيروت: دار الساقى، ١٩٩٣.
- _____ أوليّة العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسيّ. بيروت: دار أمواج، ٢٠٠١.
- _____ الشعر والوجود. دراسة فلسفيّة في شعر أدونيس. دمشق: دار المدى، ٢٠٠٠.
- _____ الفلسفة والسياسة. بيروت: دار الساقى، ١٩٩١.
- _____ الفلسفة والمسألة الدينيّة. بيروت: دار نلسن، ٢٠٠٨.
- _____ اللامعقول في الحركات الإسلاميّة. دمشق: دار بدايات، ٢٠٠٨.
- _____ المجتمع والإنسان: دراسة في فلسفة أنطون سعادة الاجتماعيّة. بيروت: منشورات مجلّة مواقف، ١٩٨٠. ط ٢ مزيدة. بيروت: دار فرات للنشر، طبعة ثانية مزيدة، ٢٠٠٦.
- _____ نقد الفلسفة الغربيّة. الأخلاق والعقل، عمّان، دار الشروق، ١٩٩٠.

الفصل الخامس عشر

علي حرب (١٩٣٩ -) تفكيك الأصول وتحويل الثابت

وجيه قانصو

مقدمة

مَثَّل علي حرب^(١) مرحلةً نشطةً من النقد الفكري وممارسة التفكيك لكلِّ العمارات الفكرية القائمة داخل المجال الغربي والعربي معاً. لم تكن تفكيكات علي حرب مجردَ هوية ذاتية أو موضة فكرية انسلت داخل تيارها، بقدر ما كانت فعل اختبار ذاتي ورحلة تحولات عاشها علي حرب وتحسَّس انجلاءها وإرباكها، وتعقيداتها وانفراجاتها، ورعبها وطمأنينتها. عندما تقرأ علي حرب، لا تقرأ مطارحات فكرية فحسب، بل سيرة ذاتية لكن من الداخل، جوائية في حالة اشتباك مع خارج مثقل بالبديّهيات وآيل إلى الطمأنينة بمسلماته. هي أنا متحوّلة باستمرار لا تستقرّ على ركن أو تتوقّف عند مرجع، بل في حالة ترحال دائم نحو المعنى المتجدّد بتجدّد الحياة نفسها والتبدّل الدائم لأحوالها. فعلي حرب لا يفصل بين مفاهيمه أو ما يقترحه من إجراءات وما يختبره ويعانيه ويتطلّع إليه. إذ إن الفاصل بين الموضوعي والذاتي عنده رفيع جداً، بل غير موجود أصلاً، بحكم أنّ الموضوعية عنده من توابع الماهيات المتمنّمة وتعسّف التطابقات الوهميّة والذاتويّة في انغلاقات

(١) كاتب ومفكّر لبنانيّ، من مواليد بلدة البابلية (قضاء صيدا، جنوب لبنان). نال الإجازة في الفلسفة من الجامعة اللبنانية في العام ١٩٦٥، وحاز فيها أيضاً شهادة الماجستير في الفلسفة في العام ١٩٧٨. وفي العام ١٩٨٠ سجّل أطروحة الدكتوراه في الفلسفة في باريس، ولكنه لم يُنجزها. دَرَسَ مادّة الرياضيات ومادّة الفلسفة في الثانويّة. زاول العمل الصحافي في جرائد شتّى، ومنها النهار والسمير والحياة والمستقبل. أمّا الصحف العربيّة التي زاول فيها مهنته في شكل ثابت، فهي جريدة عكاظ (٢٠٠٠)، وجريدة الوطن (الدوحة) (٢٠٠٠)، وجريدة البيان دبي (٢٠٠٥)، ومجلّة المجلّة (الرياض) (٢٠٠٥). ونال علي حرب شهادات تقدير في غير بلد، واعتمد كتابه نقد النصّ كمقرّر دراسي في جامعة باريس في شعبة الفكر العربيّ المعاصر. وهو، إلى ذلك، عضوٌ استشاريٌّ في مؤسسة الفكر العربيّ، وحائزٌ جائزة الدكتور عبد الله باسراحيّل للإبداع الثقافيّ (بيروت).

محكمة على الواقع والحياة. فلسطة الفكرة في نظره ليست في كشفها عن الواقعة، بل هي بذاتها فعلٌ وجود ونتائجٌ لحدث جديد.

ذهب علي حرب في كلِّ الاتجاهات الزمانية والمكانية، نحو الماضي والحاضر والمستقبل، باتجاه الشرق والغرب والمحليّ، من دون أن يكون ذلك علامة على التشبُّت والضياع، بل علامة على اتِّساع المدى ورغبة في إعادة بناء العلاقة بالتدفُّقات الفكرية المندفعة من كلِّ حذب وصوب، والتي كان الكثير منها مثار العديد من المواقف المتناقضة، تراوحت بين التباس وإشكال، وترحيب وتحفظ، وسوء فهم وسوء استعمال، وأدلجة وما إلى ذلك. لم يعمد علي حرب إلى استبعاد أيِّ مكوّن من مكوّنات الراهن الفكريّ، بل عمد إلى التحرُّر من سلطته وفضح ادّعاءاته وكشف زيف وعوده النبؤاتية، من خلال ابتكار علاقة جديدة بها، تخرج معها الذات المفكّرة متحرّرة من سطوة المطلق فيها، وقادرة على صنع عالمها ومدى وجودها.

أولاً: الاشتباك مع المحليّ وتجاوزه

بدأت رحلة علي حرب من داخل محيطه الخاص الذي أحسّ بتشرنقه على نفسه، وقسوة معاييرهِ، وصلابة ثوابته، وضعف إمكاناته في التكيف مع العالم المتحوّل والمتغيّر. فعمد إلى إعادة التموضع داخل منظومة القيم الجديدة وشبكة المصالح العابرة للمحليّ وصناعة المعرفة والمعلومة المختركة لكلِّ خاص. يقول حرب: «أردت أن أبين كيف خرجت من قوقعتي المذهبية لأتعرّف إلى مختلف المذاهب والمدارس والتيارات الرائجة على الساحة الفكرية والعقائدية. حاولت أن أشرح كيف تحوّلت عن ديانتني إلى أدلوجتي الفلسفية الحديثة، ثم كيف تخلّيت عن هذه الأخيرة متوجّهاً نحو آفاق الفكر الواسعة. يدور الكلام على هوّيتي بمختلف وجوهها ومستوياتها وحدودها الفردية والشخصية»^(٢). على كلّ مسعى فلسفيّ يمهّد لنشاط فكريّ فاعل، أن يبدأ بإزاحة أثقال الثوابت وتفكيك اللاعقليّ في كلّ عمارة معرفية. وهذا يكون بنقد الحقيقة نفسها، لا بمعنى رفضها بذاتها، بل استعراضها كصناعة والكشف عن الأجهزة السلطوية التي تنتج خطابها وتصوغ منطقها وتفرض سلسلة الإكراهات المعطّلة لأية حيوية اجتماعية أو توق وجودي. يقول حرب: «الغاية هنا فضح الأعياب الحقيقة التي يمارسها خطاب الحقيقة. فالكلمات ليست بريئة في تمثيلها لعالم المعنى، والمنطوقات لا تتواطأ مع المفهومات، والأسماء لا تشفّ عن المسميات. فللخطاب نشاطاته السريّة وإجراءاته الخفية [...] لهذا ليس النصّ نصّاً على المعنى بقدر ما هو حيّز لممارسة آلياته المختلفة في الحجب والخداع والتحوير والكبت والاستبعاد. هذا شأن الحقيقة نفسها فهي تخفي ما تشير إليه، وتتكلّم عليه. ما تضره الكلمة وتسكت عنه في ما تعلنه وتنطق به هو أنّ الحقيقة متعالية

(٢) علي حرب، خطاب الهوية: سيرة فكرية، ط ٢ (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، ٢٠٠٨)، ص ١٠.

مطلقة نهائية ثابتة أحادية. وفي ذلك تأليه للحقيقة، وفي التأليه حجب وتغييب. وهذا شأن الكلمات عموماً. فهي ترنو إلى الأشياء وتخلع عليها أسماءها وتخلع عليها صفات الألوهة والتعالى»^(٣).

شهد علي حرب عصر نهايات وفشل جميع المشاريع التي أطلقت وعوداً إما كاذبة أو طوباوية في معالجة الواقع المأزوم. فكان أن أضافت إلى الأزمات الراهنة أزمات جديدة، بل أصبحت هذه المشاريع مصدر العطالة. وصار حمايتها ورموزها والداعون إليها قوى استعباد جديدة بلباس لاهوتي تارةً وادعاءات ميتاتاريخية تارةً أخرى. الأزمة الكبرى عند حرب هي «أزمة فقدان المصادقية الفكرية والفاعلية التأملية بعد تصدع النظريات الشاملة والمعتمدة في قراءة العالم وبعد انهيار المشاريع الأيديولوجية والسياسية والتحويلات المتسارعة على أرض الواقع المتحرك. فالشعارات المتداولة في الخطاب الثقافي تحولت إلى أسماء على غير مسمياتها، أي تحولت إلى مطلقات خاوية أو متعاليات هشة. سلاح عاجز يرتد على أصحابه ولا ينتج سوى ألغامه»^(٤). أطلق علي حرب حملته النقدية، وصوب باتجاه خطاب الحقيقة، وباتجاه حماة هذه الحقيقة، أي نقد المثقف، لا بصفته منتجاً للمعرفة أو ممارساً لنشاط فكري، بل لصيرورته جزءاً من أزمة واقع قائم، وقيامه بدور الحامي عن الهوية والباحث عن الأصل الخفي، ما جعله شريكاً للسلطة في إملاء إكراهات وتقييدات ووضع محرّمات تغلق منافذ الحياة وتفرغ الطاقة البشرية من قوة دفعها.

ثانياً: نقد الحقيقة

شرع حرب بتفكيك الخطابات وفكّ عرى النصوص الناطقة باسم الحقيقة والمعبرة عنها، للكشف عن الوجه الآخر للأمور. فنقد الحقيقة عند حرب ليس نفيّاً لها بقدر ما هو تعرية آلياتها وكشف أقنعتها. «إنه تفكيك متعاليات تفعل فعلها في طمس الكائن والحدث»^(٥). الحقيقة عنده ليست شيئاً يتعالى على شروطه أو يكتفي بذاته، إنها ليست جزءاً قائماً بمعزل عن الخطاب ينتظر من يعمل على كشفه والاستيلاء عليه أو الإعلان عنه والإنباء به، وإنما هي ما يخلّفه النصّ نفسه، بل ما يخفيه الكلام في ما يتكلم عليه. وكلّما كان الكلام أكثر حجباً للحقيقة كان أكثر قوة وصموداً، ومن ثمّ أقدر على إظهار حقيقته وفرض نفسه. يقول حرب: «ليست الحقيقة معنى يتزامن مع نفسه ويحكم على العبارة التي تنطق به وتقول حقيقته، وإنما هي من مفاعيل القول ونتاج لنسق العلامات وأبنية الكلام»^(٦). بذلك لا تعود الحقيقة أمراً موضوعياً خارجياً تكشف عنه أو نزيع اللثام عن أسرارها، بل هي شيء قابع فينا: «ما به نرى أو ما منه ننظر. هي قراءة وإعادة قراءة، أي سلسلة من التأويلات المتلاحقة للعالم والأشياء. وهي ليست ثابتة بقدر ما هي بناء متواصل وسيرورة لا تنتهي ولا تكتمل.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٥) علي حرب، نقد الحقيقة، ط ٢ (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥)، ص ١٢.

(٦) المصدر نفسه.

إنها ليست مطلباً بقدر ما هي أفق نسير باتجاهه. وهي ليست يقيناً جازماً بقدر ما هي انفتاح على الاحتمال وعلى الخطأ نفسه»^(٧). ليست الحقيقة معطى نسعى إلى إقراره بقدر ما هي اعتراف بإمكان الغلط والوهم. ولا هي نتيجة بقدر ما هي مجموعة إجراءات ووسائل وأدوات منهجية. وهي أيضاً ليست تطابقاً، أي لا تعني الحق والصحة والصدق مقابل البطلان والكذب والخطأ، وإنما هي معيارٌ للتصنيف والتفريق أو آلية للاستبعاد والتمهيش، أو تعبير عن إرادة القوة والرغبة في الهيمنة. فلا تطابق في النهاية بين شيء وشيء، ولا بين الذات والموضوع، ولا بين الذات والذات، ولا بين الموضوع والموضوع، بل كل شيء يخترق كل شيء ويسهم في تشكيله وتعيينه.

بهذا فإن الحقيقة، في نظر حرب، منهجٌ ومعيارٌ أو آلة ووسيلة، أو منظور وأفق، أو احتمال وتأول، أو تصحيح واعتراف، أو اختلاف وتعدد. فلا تعود بذلك أحادية، بل تصبح هذا الشيء الذي لا يكف عن التعدد والتنوع والاختلاف في نفسه باختلاف الصور والنماذج أو الأنماط والمناهج، أو اللغات والاستعارات، أو المعالجات والقراءات، أو التوظيفات والاستثمارات، أو الخطط والاستراتيجيات. ولهذا هي ليست سوى الاعتراف بحق الآخر. إنها إقرارٌ متبادل بالحقوق ما دام ليس بإمكان الواحد أن يعمم رأيه على الكل.

ثالثاً: نقد المثقف

إذا كانت الحقيقة صناعة، فهناك صنّاع لها، ومنتجون لخطابها، وحماة لقداستها، ومفبركون لمنطقها و«عقلانيّتها». تعود القضية آخر الأمر لا إلى زيف الادّعاء أو خطئه فحسب، بل تعود إلى الذهنيّات والأدوار التي افترضتها طبقةٌ معيّنة في إنتاج المعرفة وممارسة الفكر، وإلى السلطة والصلاحيّة التي سلّم بها المجتمع وخضع لها. هذا يعني أنّ الحقيقة ليست سوى نتاج لترتيب شامل وسلطات متعالية كان المثقف أحد أهمّ أقطابها، الذي ساهم داخل شبكة هيمنة وسلطات متداخلة، تعطيل أيّة ديناميّة اجتماعيّة وتأييد مطلقات لا تخدم إلاّ تأييد سوء توزيع اقتصاديٍّ وجمود فكريٍّ وانفصام كامل عن مجرى التحوّلات الكبرى في العالم. يقول حرب: «هذا التشخيص للأزمة حملني على إعادة النظر في العدّة الفكرية للمثقف كما تجسّدت في شبكات الرؤية والتأويل، أو في نماذج التقييم والتصنيف، أو في معايير العمل والتنظيم، أو في كلّ ما يتصل بتصور المثقف لذاته ومكانته ومهمّته، أو بعلاقته بالغير والمجتمع والعالم، أو بمفاهيمه للحقيقة والحرية والعدالة والسلطة»^(٨). بهذا عمد حرب إلى قلب الأولويّات وتغيير وجهة النقد، فبينما كان النقد يتركز على الخارج والواقع، وجّه حرب سهام النقد إلى الداخل، أي إلى واقع المثقف، في الفكر والممارسة أو في الخطاب والمؤسسة.

(٧) حرب، خطاب الهوية: سيرة فكرية.

(٨) علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط ٣ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤)، ص ١٠ - ١١.

عمد حرب إلى كشف الدور الفعليّ وغير المعلن لمهمّة المثقّف التي ارتضاها المجتمع له وخضع لها، وفرضتها شبكة السلطات المهيمنة. وجد علي حرب أنّ المثقّف يشغل بحراسة الأفكار كما لو كانت أقنوم يقدّس أو وثن يُعبد، في حين أنّ الأفكار في نظره ليست شعارات ينبغي الدفاع عنها أو مقولات صحيحة ينبغي تطبيقها بقدر ما هي أدوات لفهم الحدث وتشخيص الواقع: «إنّها حيلنا في التعقّل والتدبّر للحياة والوجود باجتراح القدرات التي تتيح لنا أن نتحوّل عمّا نحن عليه عبر تحويل علاقتنا بالأشياء بنسج علاقات مغايرة للحقيقة مغايرة مع الحقيقة، بقدر ما ننجح بتغيير أنفسنا وواقعنا»^(٩). المثقّف التنويريّ والعقلانيّ والتحرريّ عند حرب، ليس الذي يحيل الأفكار الخصبة التي أنتجت حول التنوير والعقل والحرية إلى مجرد معلومات يردها على شكل محفوظات، إنّما الذي يقيم علاقة نقدية مع ذاته وفكره يتيح له التحوّل عمّا هو عليه بإغناء مفاهيمه عن الحرية والعقلانية والاستنارة.

في نظر حرب، بات المثقّف، بدوره المرسوم له والطريقة التي يمارس بها فعاليّته الفكرية، أعجز من أن يقوم بتنوير الناس لأنّه بحاجة هو إلى تنوير، وإلى نقد دوره وتفكيك خطابه عن العقل والاستنارة، لأنّه تعامل مع فكرة التنوير بصورة غير تنويرية، أي على نحو أصوليّ أو أيديولوجيّ. والنقد هنا ليس تراجعاً عن خطاب التنوير، بل هو تفكيك آليات العجز باستخراج إمكانيّات جديدة للتفكير والعمل تتيح الخروج من النفق أو الفكّك من المأزق. مشكلة النخب الثقافية في نخبويّتها بالذات التي آلت إلى الهامشيّة وأنتجت التفاوت والاستبداد، جسّدت الاصطفاء والنجسية لدى النخب الثقافية بسبب الدور النبويّ أو الرسوليّ أو الطليعيّ الذي مارسه المثقّف من خلاله الوصاية على القيم العامّة والمشاركة المتعلقة بالحقيقة والحرية والعدالة، وهي ممارسة أنتجت عكسها وما يضاهاها.

اعتبر حرب أنّ المشكلة تتجاوز أزمة المثقّف نفسه وادّعاءاته، وهي ليست في فكرة الحقيقة بقدر ما هي في آليات إنتاجها ومنطق خطابها. إنّها مشكلة قوالب التفكير وعدّة الفهم وتقنيات التحليل. معضلة الثقافة ليست في شخص المثقّف نفسه، بل في فضاء التفكير العام الذي يتحكّم بكلّ إنتاج للمعنى أو كشف للحقيقة أو تواصل واتّصال مع العالم. كشف حرب عن ثلاثة مكامن معطّلة لأيّ نتاج معرفيّ فاعل. أوّلها خلل الثبات والهويّة؛ وثانيها وهم الموضوعيّة؛ وثالثها، وهو الأخطر، خداع المنطق الصوريّ. وهي جوانب سننعرّض لها فيما يأتي.

رابعاً: الثبات والهويّة

يرى حرب أنّ إحدى مشكلات الفكر العربيّ عموماً هو التفكير القائم على منطق الهويّة والحمل أو الصدق والمطابقة أو اللزوم والتماسك. ورغم حصول ثورات منهجيّة أصابت أكثر فروع المعرفة

(٩) المصدر نفسه، ص ١٢.

وتغيّرت معها الثوابت وتهافت البدايات، إلّا أنّ نمط التفكير القائم على الحمل والهوية أو الصدق والمطابقة ما يزال فاعلاً. المشكلة أنّنا في اللحظة التي نحاول فيها إدراك الماهية أو تعيين الهوية، فإنّنا نخرج من الشيء إلى غيره، إذ لا معرفة ولا معنى ولا مفهوم من غير إيجاد نسبة بين شيء وآخر. فضرورة المعرفة هي كشف أو بناء علاقات بين الأشياء بخلق الجديد والمغاير من العوالم والصعد أو الحقل والمجالات. وهي ممارسة تخرج المعرفة من العماء وسجن المماهة التامة، وتدفعها إلى إيجاد النسب أو خلق الروابط أو فتح العلاقات أو إنشاء التركيب وبناء الأنساق. فكلّ تصوّر هو حالة أو إسناد أو تركيب وبناء.

عندما تصبح الفكرة هويةً للفرد أو للجماعة، فإنّها تسمي حاجزاً يتمترس وراءها صاحبها المؤمن بها، ما يجعله يتعلّق بها على نحو شموليٍّ أو أصوليٍّ أو عنصريٍّ فاشيٍّ. مثال ذلك أفكار ماركس التي فقدت فاعليّتها النقديةً بقدر ما انتشرت وهيمت وتحوّلت إلى معتقد جامد تجسّدت في حركة جماهيرية أو شعبية. شأن الأفكار الدينية عندما تتحوّل إلى هويات ثقافية مغلقة أو معتقدات متحرّجة تغدو متاريس ينصبها الناس ويعسكرون وراءها لكي يترجموها صراعات وفتناً وحروباً. وشأن كلّ فكرة تتحوّل إلى عقيدة جامدة أو هوية مغلقة، أو أصل ثابت أو مؤسسة حزبية تصبح مجالاً لممارسات نخبوية اصطفاية شمولية.

لذلك لا ينبغي التعامل مع الأفكار كثوابت مطلقة أو أقانيم مقدّسة، أكانت دينية أم علمانية أو علمية. فالأفكار المتعالية المطلقة على مجرى الأحداث المهملة لوزن الوقائع وأثر التجارب جرّت الخراب والدمار على ما جرى التعامل مع مقولات كالوطن والقومية والعروبة والوحدة والإسلام والاشتراكية والتقدّم. مصير الأفكار المطلقة بدلاً من أن تضاعف الإمكانات وتطلق القدرات تتسلّط على الوجود وتسحق الحياة. فتأليه الفكرة مآلها تحطيم أصحابها. يعدّد علي حرب أكثر من شخصيّة فكرية وقعت في فخّ الطبايع الثابتة والأصول الجوهرية. من هؤلاء تشومسكي عالم الألسنيات الشهير، حيث اعتبر حرب أنّ نظريّته في النحو التوليدي كانت بمثابة استعادة آراء ومواقف القائلين بالملكات الفطرية والطبايع الثابتة. حيث سار تشومسكي بعكس الاتجاه الذرائعي المهيمن على الفكر والفلسفة في الولايات المتّحدة. فقول تشومسكي مثلاً إنّ «اللغة ليست شيئاً نتعلّمه بل شيء يحدث لنا، كما يحدث لنا أن نمشي أو أن نصل إلى سنّ البلوغ، أو أن تنبت لنا أذرعة بدلاً من أجنحة. وأمّا الاستعداد والمهارة والخبرة اللغوية والبيئة ليس سوى حافظ أو قادح لكي يعمل النظام اللغويّ الفطريّ وفقاً لما صمّم له أو وفقاً للكيفيّة التي صُنّع بها»^(١٠). هذا القول يعني في نظر حرب أنّ النظام اللغويّ برنامج وراثيٍّ يجري تنفيذه. فبدلاً من أن يهتمّ تشومسكي، وفق حرب، بفهم مجريات اللغة وتحوّلاتها، انشغل بالبحث عن طبيعة ثابتة للغة تتجسّد في نحو كلّيّ يتعالى على التجارب والدراسات أو يسبق النصوص والكتابات، ما جعله يتناسى وقائع اللغة بالذات. هذا المنحى هو، في نظر حرب، ثمرة التفكير المسبق والكلّي بحثاً عن حالة أوليّة أو بنية أصليّة أو لغة

(١٠) علي حرب، الماهية والعلاقة: نحو منطق تحويلي (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ١٠٥.

مثالية. «فالتفكير بعقل ماروائي يغيب ما يحدث ويتشكّل على أرض الواقع اللغويّ من الإنشاءات الخطابية والأفعال الكلاميّة. الخطاب هو الذي يصمد وليس الملكة الفطريّة المتوهّمة. لا يمكن الحديث عن خلق محكوم بالقواعد العامّة، فالقدرة الخلّاقة هي القدرة على التخيل بالخروج على الطبيعة وزحزحة الثوابت أو انتهاك المبادئ وكسر القوالب. لا خلق بلا فاعليّة»^(١١).

من الشخصيات التي نقدها على حرب في المجال العربيّ، ورأى فيها نموذجاً لبناء النموذج الجامد والثابت، هو طه عبد الرحمن. ورغم اعتراف علي حرب بأنّه استفاد من كتاب عبد الرحمن لجهة أنّه قدّم مادّةً للتفلسف، لكنّه لم ينجح في فتح أفق فلسفيّ. بل كان نموذج عبد الرحمن يقيم إرادة التفلسف ويحول دون ممارسة الإبداع الفلسفيّ. ذلك أنّ الإبداع الفلسفيّ عند علي حرب «لا يمارس بعقليّة التأسيس والتأصيل، بل يفهم بمفردات الاختراق والاجترار واللعب والمغامرة والخلق والتشكيل. والأحرى القول بلغة التحويل حيث يجري الاشتغال على المعطيات لا من أجل نفيها أو محوها بل تفكيكها وإعادة تركيبها على نحو يكشف عن الغنى والجدة والأصالة»^(١٢).

خامساً: وهم الموضوعيّة

رأى علي حرب أنّ خطاب الموضوعيّة ينطوي على كثير من الوهم والتبسيط والاستبعاد. فالتفكير الموضوعيّ، بما هو تصوّر للموضوع، يغفل لغة الفكر والمنهج الموضوعيّ، ويقوم على توهّم موضوعيّة الذات. في حين نجد أنّ البحث الموضوعيّ يقوم على إقصاء دور اللغة وأثر الذات، ويعمل على اختزال كينونة الموضوع وتجاهل حقيقته. نحن إزاء استبعاد مركّب تنطوي عليه مقولة المعرفة الموضوعيّة. التفكير الموضوعيّ بنظر حرب هو تجاهل لذاتيّة الأشياء، بل نجده قد أنتج أسوأ أنواع الذاتيات حين جرى التعامل مع مقولة الموضوعيّة كعقيدة وأدلوجة. والذين توهّموا إمكان المطابقة بين الذات والموضوع أو القبض على حقيقة الموضوع، باسم موضوعيّة الذات، مارسوا دكتاتوريّة الذات على الكائنات والذوات الأخرى، من خلال التعاطي معها كحقل للاختبار والتجريب.

البحث الموضوعيّ يسكت عن علاقة الباحث بلغته وملفوظاته، يستبعد عالم اللغة من الحساب بقدر ما يحيلها إلى مجرد آلة للنسخ أو مجرد آلة للتوصيف والتعبير. ما يعني عدم الاعتراف بفاعليّة اللغة. فحرب يرى أنّ لا حقيقة تسبق النص عليها، ولا وعي بشيء إلّا وهو وعي رمزيّ، ولا فكر يجري ترتيبه من دون أبنية اللغة وتراكيب الكلام. هذا ما يعنيه الاعتراف بكينونة النصّ وحقيقة الخطاب. أي لا معنى يسكن الموضوع في ذاته أو يقوم في ذاته، ولا معنى ينعقد في ذات مفارقة للصوت أو للرمز، وإنّما المعنى يُحمّل دوماً في ملفوظاته التي هي جسده وأرضه المحايثة. فلا

(١١) علي حرب، الأختام الأصوليّة والشعائر التقديمية (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ص ٢٤ - ٢٥.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

مجال للقول بمعرفة موضوعية تصف الأشياء كما هي في تمام ماهياتها، أو تجسد المفاهيم كما هي في تمام محضيتها، إذ ثمة عائق وجودي يحول دون ذلك.

التفكير بمعناه الموضوعي يبنّي على بدهة راسخة في التطابق المركّب بين الوجود والمفهوم والمؤؤل. هذا التطابق يقوم على اختزال لأفعال التفكير وقوى الذات. فالمسألة لا تتعلّق عند حرب بذات تتمثّل ذاتها على نحو مباشر كما عند ابن سينا، ولا بجوهر فكريّ يقيم علاقة شفافة وواضحة كما عند ديكارت، ولا بعقل يتماهى مع الواقع على نحو مطابق كما عند هيغل، ولا هي تتعلّق بحدس أصليّ عيانيّ يطبّق على ماهيات الأشياء عيناها كما عند هوسرل التي تؤوّل في النهاية إلى إقصاء الواقع لصالح الأنا المتعالية واهبة المعنى والمؤسسة للعالم. وهذا يعيدنا إلى وراء، أي إلى العقل الفعّال المفارق واهب الصور ومؤسس العالم الأرضي.

ما نحن بحاجة إليه هو تجاوز منطق القصد والتعالّي والمماهة نحو منطق آخر ذي طابع علائقيّ أو تحويلي. بنا حاجة إلى تجاوز مقولة هيغل (كلّ واقع هو عقليّ والعكس) إلى القول بأنّ لكلّ فكر وقائعيته. بنا حاجة إلى زحزحة مقولة هوسرل (كلّ وعي هو وعي بشيء) لنقول إنّ كلّ مفهوم هو إعادة تشكيل للذات والموضوع معاً. بذلك لا يعود الموضوع عند عليّ حرب شيئاً يمكن تمثّله واكتناه معناه، بل يصبح شيئاً له انثناؤه وقبضه، له وقته وإمكان حجه. ولا تعود المعرفة تمثّلاً لواقع بقدر ما هي علاقة منتجة لها مفاعيلها التحويليّة على الذات والموضوع. بذلك نكون إزاء تركيبية تتداخل فيها الظاهرة العلامة والشيء، والرؤية والكلام، والمفهوم والحدث. أي تركيبية يجري ابتداعها تصدر عن خبرة وجوديّة وتمثّل تجربة فذة بصفتها جملة علائق وروابط يشتبك فيها الهوى والاعتقاد والمعرفة والسلطة والأمر والأمل.

سادساً: خداع المنطق الصوريّ

يحيل حرب وهم الموضوعيّة وتصنّف الهوية ومنحى الأدلجة إلى عقم المنطق الأسطيّ الصوريّ الذي يبنّي على الحدس، ويعمد إلى البرهنة على أشياء بأشياء لا يمكن البرهنة عليها. إشكال المنطق الصوريّ، في نظر عليّ حرب، إضافة إلى أنّه منطق تبسيطيّ أحادي الجانب، محكوم عليه بالدور. إذ كلّ نسق صوريّ يبحث عن التماسك والإحكام من داخله محكوم عليه بالتناقض نتيجة عجزه عن إثبات تماسكه وعدم تناقضه. وهو ما جعل تاريخ المنطق سلسلة من الخيبات، كما يلخصه روبير بلانشيه. إنّها بنظر حرب فضيحة منطق الهوية وعدم التناقض.

تشتغل قضايا المنطق الصوريّ بحسب مبدأ عدم التناقض، الذي يقتضي الجزم في الحكم. فالتصورات تكون متطابقة والأحكام صادقة لأنّ الجواهر متماثلة والهويّات متعيّنة والماهيات ثابتة. الفكر بحسب هذا المنطق يشتغل بطريقة تبسيطيّة أحاديّة الجانب بقدر ما يستبعد الاختلاف والمغايرة أو الاشتباك والتداخل أو الانثناء والتضاعف. أمّا منطق الحدود والقضايا الذي يفصل على نحو حاسم بين الذاتي والعرضي، فإنّه يجد ترجمته في السياجات العقائديّة والأسوار المذهبيّة التي

يقيمها أهل المطابقة وطلّاب الصِدْقِيَّة التي تتضمّن دائماً أطروحات متناقضة، لأنّ إشكاليّة التصديق كانت دائماً أنّ المفهوم بقدر ما يُلغى نقيضه فإنّه في الوقت نفسه يستدعيه ويتوقّف عليه، ما يعني أنّ خطاب البرهنة في نظر حرب هو دوماً ملغوم أو مخروم.

تناول حرب مشكلة منطق البرهان، فاعتبر أنّه لا يبرهن إلّا على عجزه ولا يكشف إلّا عن تناقضه بقدر ما يقوم على نفي الحدث وتغييب الموجود. فالمنطق اختراعيّ بالضرورة على قول دولوز، الذي بقدر ما يبحث عن الضروريّ والكليّ والمتعالي، يجعل الشيء يستمدّ مبدأه ومعقوليّته، ومن ثمّ مشروعيّته، من خارجه بتجريده من مميّزاته وتقويض فرادته أو باستبعاد نمط وجوده وشكل تحقّقه. ذلك ما جعل دولوز يعتبر المنطق مقتل المفهوم. فالمفهوم ليس مجرد مبدإ خارجيّ أو إطار قبليّ أو معيار شكلانيّ، إنّما هو قراءة للحدث تصبح هي ذاتها حدثاً بقدر ما تفتح مجالاً ممكناً أو تتيح تطوّراً ممكناً. فالمفهوم يتعدّى البرهنة وشكل الاستدلال لأنّه يتيح تطوّراً ممكناً.

هنا يقيم علي حرب مقابلة مضادّة بين المنطق والفلسفة أو القول الفلسفيّ. فالمنطق يميل بأحكامه الجازمة واستدلالاته الصوريّة إلى قفل الكلام، في حين أنّ القول الفلسفيّ يقوم على فتح النوافذ أمام الفكر. لذلك ليس صدفة أن يتراجع التفكير الخلّاق بعد أرسطو صاحب المنطق، وليس صدفة أنّ الفكر في الفضاء العربيّ والإسلاميّ قد جمد وتراجع بقدر ما جرى إتقان الآلات المنطقية على يد المناطق المتأخّرين. إذ عندما يتحوّل الفكر إلى قوانين صارمة صرفة يتوقّف عن النّمّ والازدهار. وهذا يفسّر كون كبار المناطق هم أفضل الفلاسفة وكون كبار الفلاسفة يسهمون في تطوير المنطق بقدر ما يخلقون عوالم مفهوميّة تتيح بناء الأنساق وصوغ النماذج^(١٣). مازق المنطق الصوريّ، في نظر حرب، هو قيامه على معايير المطابقة والإحكام والصدق والتماسك أو الكليّة والضرورة. فالبحث عن هويّة مغلقة هو تسترّ على توليد الاختلافات والفوارق. والمطابقة في تصوّر ليست سوى إطباق على حريّة التفكير، والصدق في الحكم محكوم عليه بالدور، والتماسك في القول تفضحه فجوات النصوص، والكليّة في المبدإ هي طمس لفرادة الحدث، والضرورة في النتيجة مألها خواء المعنى واستبعاد الكائن. مآل المنطق الصوريّ نفي الحدث والتعالي على التجارب المحايثة واقتلاع الكائن وتجريد المفهوم من قوّته.

لا يستطيع المنطق الصوريّ نفي ما يحدث من وقائع الفكر، ولا يستطيع إثبات ما يوجد إلّا على سبيل تحصيل الحاصل. ولا يمكن الفكّك منه إلّا بتفكيك المعايير والقبليّات التي يشتغل بها المنطق الصوريّ للتحزّر من سجن المطابقة وأحادية الصدق وديكتاتورية الكليّة والضرورة، من خلال التعامل مع الحقيقة لا كمهاة مع الواقع أو تملك له، بل بوصفها لعبة الخلق والتشكيل والقدرة على إحداث التغيير.

(١٣) حرب، الماهية والعلاقة: نحو منطق تحويليّ، ص ٢٩.

باختصار، تتغيّر النظرة إلى المنطق حين تتغيّر النظرة إلى العالم. فالمنطق الصوريّ تقف وراءه نظرة ترى العالم جوهرياً ثابتاً والحركة خارجه من عوارضه الزائلة. فتكون مهمة المنطق عندها تنظيم هذا العالم الثابت والكشف عن مبادئه القارة. حينئذ يتبيّن أنّ الثبات صناعة بشرية ورؤية قاصرة عن رؤية مشهد الوجود والكون. وتقف خلف ذلك شبكة سلطة تريد إقناعنا بأنّ الثبات والجمود من ذاتيات الحياة والوجود. حين تسقط بداهة الثبات وتتعرّى الفرضية التي تدعمها، عندها تتحرّر الفلسفة ممّا كان يثقل حركتها ويسجنها داخل جدران يقين سميكة، وترتحل إلى أرض جديدة ذات إمكانيات استكشافية جديدة، ومنطق جديد يستجيب لخصوبتها وفيضها. هذه الأرض التي رسى عليها علي حرب هي أرض التفكيك، والمنطق الذي اقترحه أداةً لاستخراج خصوصيتها وإعادة خلق العالم والوجود من جديد هو المنطق التحويليّ.

سابعاً: التفكيك ونقد النقد

اعتبر علي حرب أنّ عصرّاً جديداً من التفكير الفلسفيّ بدأ مع مفكرين معاصرين كجيل دولوز وميشال فوكو وجاك دريدا وريتشارد رورتي وجياني من نقاد الحداثة. وهو جيل سعى إلى خلخلة البدايات، والتحرّر من منطق الهوية والمطابقة والاستدلال القائم على فرض قواعد مجرّدة أو تصوّرات متعالية على الأحداث والتجارب، ليتّم التعامل مع الممارسة الفلسفية بوصفها عملية خلق للمفاهيم، وتحليل الممارسات الخطابية لتجاوز منطق الحدود والقضايا نحو منطقة فكر مستبعدة من التفكير. هذا المنحى الجديد ليس استبعاداً لأحد من الفلاسفة السابقين، بل الهدف منه إنشاء صيغ عقلانية جديدة تتيح نسج علاقات مغايرة مع الواقع. فلا نحتاج مثلاً إلى استبعاد الغزالي والاعتماد على ابن رشد كما يعتقد الجابري، بل نحتاج إلى أن نقرأ ابن رشد والغزالي وابن تيمية بلغة مفهومية تفتح موضوعات جديدة للتفكير. ما نحتاج إليه وفق هذا المنحى الجديد، هو أن نعود إليهم ونقرأهم ونصرف إشكاليّتهم. أي التعامل مع الأعمال القديمة وليس مفارقتها والانقطاع عنها ولا الالتصاق والتماهي معها، بل قراءتها قراءة تحويليّة. كلّ ذلك من أجل توليد أفكار جديدة، تتيح إقامة علاقة مغايرة بالحقبة.

إنها دعوة إلى تجاوز المنطوق المصرّح به للالتفات إلى ما يسكت عنه الكلام ولا يقوله. والمسكوت عنه لا يفهم بالمعنى النفسانيّ أو الخلقيّ، أي ليس هو ما يقصده المؤلّف أو يضمّره المتكلّم، ثمّ يحجم عن ذكره لسبب من الأسباب، بل هو ما يخفيه النصّ من فرط وضوحه بسبب بنية الخطاب التي تقوم على التعارض الأنطولوجيّ بين الرؤية والكلام. هذه المنطقة التي جرى اقتحامها من قبل نقاد الحداثة وفكرها، ليست عالماً من الوضوح والشفافية أو من المطابقة والضرورة أو من البساطة والأحادية وبالعكس. إنها منطقة للحيرة والالتباس أو للانشاء والتضاعف أو للتعقيد والتركيب، تتعدّى النحو التقليديّ والمنطق الصوريّ. النقد الجديد الذي يبشر به حرب يعزّي آليات النسيان والاستبعاد، ويعمل على تجاوز المطوي في باطن العقل أو المغيب في غياهب

الفكر لكي يلتفت إلى المرئي والمشهود. هو الأثر الذي يبقى بعد كل مخاض فكري، وهو الحقيقة التي تصمد بعد رحلة البحث عن الحقيقة. لا تعود الأفكار وفق هذا المنظور مجرد صور أو مرابا بقدر ما هي استراتيجيات معرفية لفهم العالم والتعاطي معه. وتصبح كل فكرة عبارة عن قراءة لتفسير واقع، أو تاويل حدث، أو صرف لفظ، أو شرح ظاهرة، أو تحليل تجربة، أو فك شيفرة، أو تفكيك بنية، أو صوغ مشكلة، أو معالجة قضية، أو تحويل علاقة، أو ترتيب صلة. فالفكر ليس مجرد تصوّر للعالم أو مجرد علم بالوقائع، إنما هو فاعلية لها وقائعيتها، وممارسة وجودية خلّاقة تتغيّر معها العلاقة بالواقع والحقيقة. بذلك لا يبقى الكائن على ما هو عليه، بل يكون دوماً ما يختلف عن نفسه ويتزحزح عن مركزه. كذلك، وفق النقد ما بعد الحداثوي، يجري تجاوز التضاد بين اللغة والفكر، فلا يعود الفكر قصداً محضاً سابقاً على اللغة، ولا تعود الكلمات مرابا للفكر، بل تصبح الأفكار هي نفسها لغة مفهومية. فلا تعود اللغة من لواحق الفهم وتوابعه بقدر ما تصبح شكلاً له، ولا يعود الفهم مجرد أطر قبلية للمعرفة، بل يصبح لغةً تتيح التواصل والتراسل بقدر ما تتيح الاختلاف والمغايرة.

بهذا ليست الفاعلية النقدية، وفق حرب، غربة للمكتسبات للتمييز بين السلبيات والإيجابيات، بقدر ما هي اجترار إمكانيات جديدة للفكر والقول والعمل تتيح اختراق الحدود المرسومة وتغيير الشروط القائمة. إنها ليست مجرد الإيمان بمحدودية العقل، بقدر ما هي خروجٌ من حال العجز بتشريع الأبواب أمام الفكر، ومدّ سلطة العقل نحو مناطق جديدة مجهولة مردولة، بغية تشكيل مفهومات كاشفة وإطلاق مبادرات خلّاقة وسط مساحات الفوضى والتبديد والعماء. مثلت العودة النقدية على العمل الحداثي في نظر علي حرب أبعداً ثلاثة.

البعد الأول أنّه لا عقل يكتسب بصورة حاسمة ونهائية، بل ثمة دوماً مجال للعودة عمّا نكتسبه أو نجزه. فليس التاريخ العقلي سلسلة متدرجة بقدر ما هو طبقات متراكمة. وهناك مجال لإعادة تركيبها وتغيير خارطتها. وحده ذلك يفسّر لنا انفجار اللامعقول، وما تمارسه البشرية المعاصرة من البربرية المتجسدة عنفاً وإرهاباً. الفاعلية النقدية فضح لنقائص العقل بقدر ما هي كشف لأنقاض الواقع. والبعد الثاني هو العودة النقدية القائلة بأن لا وجود لعقل محض تحرّر بالكلية من أشكال اللاهوت وأنماط اللامعقول، بل العقل علاقة بلامعقولاته، التي هي مادته التي يتغذى منها ويشغل عليها بغية جعل اللامعقول معقولاً وتصيير ما يمتنع على الفهم مفهوماً. لا أحد يبلغ رشده العقلي إلا متى عجز عن التفكير بصورة خلّاقة، التي هي السبيل الوحيد ليسهم الفاعل الفكري في تغيير الواقع بقدر ما ينجح في تغيير خريطة المفاهيم. أما البعد الثالث، فهو أنّ العودة النقدية تعني تجاوز ثنائية التدرّج والقفز أو الحرق للمراحل، فلا قفز من جهة أولى لأنّ الإنسان يجتو وراءه في النهاية تواريخه وأزمته التي تمثل في وعيه وتؤثر في جسده بشكل من الأشكال، بحيث إنّ كل تطوّر أو تغير يطرأ على حياة المرء هو نوع من إعادة تركيب لكل ما اخترناه واكتسبناه ولكل ما يأمل به. فالتطوّر أو التغيير عملية معقدة يجري فيها تداخل الأدوار وتلاقح الثقافات وصهر معطيات وتحويل علاقات على نحو يتيح لمن ينخرط فيها أن يمارس وجوده ويحيى بصورة فاعلة وراهنه. لا يتعلّق الأمر إذاً

بسيروية متدرّجة، بقدر ما يتعلّق بتجربة وجوديّة أصيلة تجري عبرها صناعة المرء لذاته، بتعديل الأهداف المرسومة، أو حرف السياقات الموزّعة، أو زحزحة المشكلات العالقة، أو تجاوز الثنائيات الخادعة. كلّ ذلك لغرض المشاركة الفعّالة في تشكيل المشهد العالميّ بوجه من وجوهه^(١٤).

ثامناً: الفلسفة البعدية

يعدّد على حرب خصائص ومزايا فلسفة ما بعد الحداثة. فيرى فيها فلسفةً بعديّةً اخترقت فضاء الحداثة نفسها، وفكّكت منطقتها، وخرجت على نماذجها في الرؤية والعبارة أو في الأسلوب والمعاملة. إنّها منطقة جديدة للوجود والحياة تنبثق منها إمكانات جديدة مختلفة ومضاعفة للتفكير والتدبير تتغيّر معها علاقة الإنسان بذاته وفكره بالواقع والحقيقة بالعالم والأشياء. ثمّة كسرٌ للقوالب وخروج على النماذج، بل ثمّة تفجير للأشكال على نحو خارق مدهش. هذا التفجير الدائم لا يعني السلب أو الهدم، بل هو فعل إبداعيّ يجسّد القدرة على الابتكار المتواصل بثورة تحرّر الشيء من شكله أو الموضوع من نموذجيّته ومن عموميّته. لم يعد المهمّ، وفق المنظور الجديد، التعلّق بشكل معيّن أو التعلّق بنموذج بعينه، إنّما هو في نظر حرب الإمكان المستمرّ على فعل التشكيل والنمذجة والقولبة بشكل يتجاوز التعميم والاستنساخ نحو الفردية والأصالة والجدة. هذا ما حصل على أرض الفلسفة، الذي أصاب الثوابت المستقرّة في الذاكرة الفلسفيّة منذ أفلاطون، وأحدث تصدّعات وانكسارات في اللغة والصروح الفلسفيّة العريقة، كان من نتائجها أن تهافتت أنساقٌ منطقيّة، وانهارت أنظمتُ معرفيّة، وتساقطت قناعاتٌ راسخة، وانقلبت معاييرٌ سائدة، وتبدّدت أوهامٌ خادعة. ما جرى غيرَ علاقتنا بالفلسفة من جميع النواحي، بمعنى أنّ الفلسفة لم تعد كما كانت عليه أيام ديكرت وكانط وهيغل أو ماركس أو هوسرل ولا حتى هيدغر، لا من حيث اللغة ولا من حيث المصطلح، ولا من حيث المفهوم والعدة، ولا من حيث التعاطي والممارسة، ولا من حيث المهامّ والأغراض. لم تعد معها الفلسفة تعمل بحسب منطق الاستدلال المستقيم والمحكم، ولا بحسب منطق التعالي المحض والقبليّ، بل تعمل بمنطق تعدّديّ تركيبّي مفتوح على الجسد والتمثيل^(١٥).

ما حدث ليس ولادة فلسفة جديدة، بل طريقة تعامل جديدة مع الفلسفة. ما حدث ليس ابتكاراً لنموذج فلسفيّ جديد، بل ممارسة للتفلسف بطريقة ليست نموذجيّة ولا أصوليّة. هي ليست مدرسة ولا مؤسّساتيّة، بل ممارسة نقد إشكاليّ تضع الفلسفة موضع إشكال. إنّها فلسفة ما بعد الحداثة أو ما بعد الماورائيات. فلسفة ما بعد الحداثة فلسفة بعديّة بأكثر من معنى. بالمعنى الزمنيّ لأنّها فلسفة راهنة تتجاوز عصر الحداثة إلى ما بعده. وهي بعديّة بالمعنى المكانيّ لأنّها لا تعلّل الأشياء بما يقع وراءها أو قبلها أو فوقها، بل تتعامل مع العالم بوصفه علامات تنبئ، أو آيات تفسّر، أو إشارات

(١٤) حرب، الأختام الأصوليّة والشعائر التقديمية، ص ٢٤ - ٣٦.

(١٥) حرب، الماهيّة والعلاقة: نحو منطق تحويلي، ص ٢٢٥.

تحيل وتدلّ، أو رموز تكشف وتجلو، أو رسائل تقرأ. وأخيراً هي بعديّة بالمعنى المفهومي لأنّ معها تتغيّر علاقتنا بالكائن، وعلاقة الحقيقة بالمفهوم والممارسة. لم نعد إزاء بنى قبليّة نهائية للكائن أو للحقيقة أو للغة. فالفلسفة البعدية لا تبحث عن معانٍ متفرقة لجسد، أو عن كليّات متعالية على أرض الحدث، وإنّما هي تعبير عن تجارب محايدة ومعايشات وجوديّة كثيفة من خلال تشكيلات مفهوميّة تتجسّد في خطابات ونصوص. هي حقول نقرأ فيها دوماً المساحات الخفيّة وغير المقروءة. بذلك لا نعود نقرأ العمل الفلسفيّ لنقيسه على أصل متقدّم عليه، بل نقرأه لكي ننزعه من تاريخه بفتحه على ما استبعده الفلاسفة من تفكيرهم. يصبح المفهوم نبشاً للأسس وتعرية للبداهات بقدر ما هو محاربة للغو والهدر أو مقاومة للفوضى والعماء.

تاسعاً: المنطق التحويليّ

ابتكر علي حرب منطقاً جديداً، يتجاوز المنطق الصوريّ الذي لم يعد قادراً على تلبية متطلّبات الأرض الفلسفيّة الجديدة. هذا المنطق أسماه المنطق التحويليّ، واعتبره أحد أهمّ مبتكراته الفلسفيّة. حين كان المنطق الصوريّ منشغلاً بمفهوم التطابق وردّ الوقائع والظواهر أو الذوات أو الكائنات والأشياء إلى مبادئها الأولى وعللها الأصليّة، فإنّ المنطق التحويليّ لا ينطلق من جواهر ثابتة ولا يصف حقائِق متعالية أو ماهيات صافية. هو يحاول فهم ما يحدث على مستوى الفكر. فلا يكون التفكير إعمالاً للذهن بحسب مبادئ أوليّة أو قواعد صارمة، بل يأتي صوغاً للعلاقة بين الحدّ واللامحدود، أو بين العقل واللاعقل، أو بين المفهوم والحدث، على نحو يجري خرق الحدود وكسر القوالب. هو انزياحٌ عن المركز من أجل إعادة التركيب والإنتاج، وربما إلى توليد ما لا يتناهى من الوجوه والصعد أو من الآفاق والعوالم. إنّه تمرّس بمنطق جديد ومختلف، لا يهتمّ بقوانين الفكر ومعايير الصدق، بقدر الانخراط في ممارسات فكريّة تحاول قراءة ما يجري على مستوى الفكر. فالفكر محاولة لفهم الواقع، والمنطق محاولة لفهم الفكر نفسه. بذلك لا يعود المنطق مجرد استخراج للمبادئ الثابتة والقوانين الكليّة التي يخضع لها النشاط الفكريّ والمعرفي، بل هو قراءة الحدث الفكريّ نفسه بالتعامل مع الأفكار والمفاهيم كأحداث مولّدة للحقائق، أو كأشياء لها كينونتها ووقائعيتها^(١٦).

وفق هذه الممارسة الجديدة، يتبدّى الفرق بين القانون والمفهوم. فالقانون كقاعدة كليّة يستبعد الكائن ويقوِّض الشيء بقدر ما يعمل على تصنيفه في نوع أو جنس. أمّا المفهوم، فهو قول الشيء أو الحدث بلغة الفردية غير القابلة للتكرار والتعميم، يعيد خلق الشيء بإخراجه مخرجاً جديداً. هو اشتقاق إمكان جديد يجعل الشيء بعد تحوّلِهِ إلى مفهوم يبرز بوجه جديد، أو يجري على مستوى مختلف، أو يكشف عن بعد غير مشهود أو مألوف. بذلك يتكوّن المفهوم أو يعاد تكوينه بقدر ما يسهم في قراءة الحدث أو بقدر ما ينخرط في فتح مجال جديد تنسج معه علاقات مغايرة مع

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤١ - ٦٠.

الحقيقة. المفهوم لا يحتاج إلى تطبيق، بل يسفر عن ابتكار إمكانية جديدة للتفكير أو للعمل، حيث لا يعود التفكير يعمل على المطابقة بين الذات والصفات، أو بين الموضوعات والمحمولات، بل يتعلّق بتكوينات متبادلة بين المفاهيم والأشياء عبر عمليّات لا تتوقّف من الصرف التحويليّ والتوليد تخضع لها العلامات والكلمات بقدر ما تخضع لها المعاني والدلالات.

يعكس المنطق التحويليّ مسألة علاقتنا بالعالم عن طريق خلق الواقع وإنتاج الحقائق، فلا نقرّ للفلاسفة بمنطق المطابقة والصدق، بل بمنطق الحدث والعلاقة والتحول والتوليد، حيث لا سبيل إلى ردم الفجوة بين الدالّ والمدلول، أو بين الرؤية والعبارة. وهي فجوة تجسّد التعارض الأنطولوجيّ الذي يخترق الخطاب، أي عجز القول عن التطابق مع ما يقوله، أو كون الكلام غير ما يقصده المتكلّم. لذلك علينا أن نهتمّ بالعلاقات بين الأطراف، لأنّ الأصل هو التعارض والاختلاف، أو التفارق والتفاضل، أو التعدّد والتبعثر، أو التجدّد والتكاثر. إنّها علاقة مع الحقيقة على نحو إشكاليّ أو قراءة الحدث بلغة مفهوميّة تنبثق معها إمكانات جديدة للتفكير والتعبير والتدبير. في المنطق التحويليّ لا ماهيّة صرفة، ولا هويّة متعيّنة بصورة حاسمة ونهائيّة. فالشيء هو جملة علاقاته ومحصلّة تبادلاته، التي هي جماع إمكانيّاته المفتوحة دوماً على المجهول والمفاجئ واللامتوقّع. ومصدر التعقيد ليس طبائع الأشياء وما يكتنفها من أسرار، بل ما ينتج حولها من الخطابات والنصوص، أو ما يتراكم بشأنها من المنظومات والمحمولات الأيديولوجيّة. مع المنطق التحويليّ يجري كسر مفهوم المرأة، إذ المعرفة هنا قراءة لا صورة. هي قراءة لأنّ الفكر لا ينفكّ عن اللغة التي هي وسيط أنطولوجيّ لا يمكن تجاوزه، إنّّه الثالث الذي لا يمكن رفعه بين الأنا والعالم، أو بين الذات والغير، أو بين الفكر والواقع.

يقيم حرب مقارنة بين المنطقيين، الصوريّ والتحويليّ. في المنطق الصوريّ، فإنّ الحقيقة هي التي ينبغي ملاحظتها والإخبار عنها أو البرهنة عليها. أمّا في المنطق التحويليّ، فإنّ الحقيقة ترتبط بالحدث بصفته أثراً من آثاره، سواء تعلّق بحدث كونيّ أو طبيعيّ أو اجتماعيّ أو سياسيّ. تصبح الحقيقة وفق هذا المنطق ما يمكن خلقه من العوالم، سواء تعلّق الأمر بابتكار لغات ونصوص، أو ببناء منظومات ومؤسسات، أو بتكوين مجالات ومساحات. فلا نعود أمام حقائق متعالية، أو أحكام صرفة، أو كليّات مطلقة، بل إزاء تراكيب لغويّة وتشكيلات خطابيّة هي جسد المعنى وأرض العقل وخريطة المفهوم. في المنطق التحويليّ يكفّ العالم عن كونه موضوعاً أو ماهيّة ليغدو إمكانيةً للتشكّل وطاقة على التغيّر. كذلك يكفّ عن كونه قصداً وتمثلاً أو فيضاً ليغدو فاعليّة تحويليّة تتغيّر معه علاقة الأنا بالعالم، والذات بالغير، بل تتغيّر معه علاقة المرء بنفسه بقدر تغيّر علاقته بالواقع، بحيث تصبح الأفكار شبكات تحويليّة وشبكة من العلاقات والروابط.

المنطق التحويليّ إذاً منطقٌ علائقيّ لا ماهويّ، يفسّر لنا قدرة الفكر على إبداع التركيبات المفهوميّة المختلفة وابتكار التشكيلات الخطابيّة المتكاثرة. لا يتعلّق الأمر بهويّات مسبقة، بل بخرائط متغيّرة أو رسائل متجدّدة أو شبكات متّصلة لا تنفكّ تحدث وتشكّل وتتكاثر وتتجدّد

محدثهً تحوُّلاً في أُبنية اللغة وتراكيب الفهم وعلاقات الواقع. إذ ليس مهمّة المنطق التحويلي رفع المفارقات أو حلّ التناقضات، بل قراءة ما يحدث والمساهمة في صوغه. وبقدر ما ينجح، يكتسب مشروعيتّه من حديثه بالذات. تصبح الفكرة الخلاقة الخصبة والغنيّة وفق المنطق التحويلي صادرةً عن تجربة أصيلة فذة أو تعامل مبتكر مع الواقع والحدث. وإذا كانت الأفكار مهمّة، فالأهمّ منها إمكان التفكير أي القدرة على الإنتاج الفكريّ، سواء بتوليد أفكار جيّدة أو بتغيير شكل التفكير أو نمط العلاقة مع الأفكار نفسها. فالفكر المنتج الفعّال ليس وقوعاً في الهوية ولا هو رجُمٌ بالغيب، إنّما هو صنع الحقائق التي تفرض نفسها، أو تشكيل واقع يترك أثره في المستقبل، كما هو شأن كلّ حدث هامٍّ وخطير.

لا يعود المفكر وفق المنطق التحويلي حارساً للثقافة والحقيقة، ولا وصياً على الهوية والأمة، بل يصبح صانع أفكار وصائغ مشكلات. وصناعة الفكر هنا هي فاعليّة نقدية، أي علاقة بالهوية الفكرية تمارس بصورة حرّة ومفتوحة. الفكر حركة توتر، والمفكر تتجاذبه الثنائيات وتتنازع الإشكاليّات. لكن حصيلة تفكيره الخصب يكون لها هويّة تهّم كلّ ذي فكر، بصرف النظر عن انتماءاته اللغويّة والثقافيّة، أو خصوصياته الدينيّة والعرقية. فكلّ فكرة خلاقة تخلق بيئةً للتفكير، وكلّ تجربة فكرية حقيقيّة تحمل على تغيير مفهومنا للفكر والحقيقة. بذلك، لا يقتصر عمل المنشغل في حقل الفكر على إنتاج المعارف وحسب، إنّما هو الذي ينخرط في تجربة وجوديّة أصيلة وغنيّة، يمارس في مختبرها فرادته بقدر ما يبتكر في عمله، ويخلق عالمه الخاصّ بقدر ما يسهم في تشكيل العالم بأفكاره الخصبة ومفاهيمه الخارقة. وعلى قدر ما يمارس حضوره الفاعل وفاعليّته على مسرح العالم، أي يقدر ما يخلق أفكاره ويبتكر أدواته، فإنّه يكون قادراً على تكوين سلطته ومداة الوجودي^(١٧).

خاتمة

جاءت نصوص علي حرب، في أواخر ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته على وجه الخصوص، صامدةً لكثير من المشتغلين في المجال الفكريّ، والمنهمكين في تأصيلات تعيد للأمة مجدها، أو تجترح لها مجداً جديداً يخرجها من انحطاطها المزمّن. كانت صدمة علي حرب لهؤلاء، لا في أنّه هرّ ثوابتهم وعزّى مسلّماتهم فحسب، بل لأنّه عطّل أدوات إنتاجهم وعدّة اشتغالهم، وأحالها إلى التقاعد وأرجعها إلى زمانها الذي انقضى. ومثلما أنّ نصوص علي حرب كانت صامدة، فقد كان لها بالمقابل فعلٌ الإيقاظ لكثيرين من سباتهم الدوغمائيّ، وأثرُ الإضاءة لآخرين كثر انسَدّت في وجههم سُبُل المعنى، وجفّت عندهم منابع التفكير الخصب، لينبّه إلى أنّ القول الفلسفيّ، بكلّ إرثه الثمين والمتراكم، ما يزال في بداياته الأولى، بحكم أنّ منطقة اشتغاله الجديدة

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٣ - ٢٨.

دفعته إلى الإنسلاخ من ماضيه المشيع، والبدء من جديد في جهد استكشافيّ بعدّة جديدة ومنظور مختلف.

نقد الحقيقة عند علي حرب نابغ في العمق من عشقه لها، وشفقته عليها من التلاعب والتحوير والإكراهات التي تمارس في فبركة بدايتها وثبوتها، واستعملت باسمها لتعميم عبودية العقل والفكر قبل عبودية الجسد والروح. الحقيقة عند حرب فوق كلّ حقيقة، لا يمكن القبض عليها أو الإمساك بها. ومع ذلك، هي حاضرة فينا وبيننا، لا تتوارى ولا تختبئ وراء عوارضها ومظاهرها. ذلك أنّ عوارضها وظواهرها لا تستنفد طاقة حضورها المتجدّد والمتحوّل. ما يعني أنّ العلاقة معها ليس في الإحاطة بها أو حذّها وإثبات غيريّتها، بل في الانسلاخ في تيّارها المتدفّق، وتعقّب سيرها المتحوّل، لا لنغرق في متاهاتها، أو ننسلب من حضورنا ويقتطنا، بل لنذكر أنّ الحقيقة هي نحن في مجرى اشتباكنا الدائم مع الواقع المحيط بنا، وأنها في نهاية المطاف فعل إبداع مستمرّ لذواتنا وللعالم معاً.

بسط علي حرب مجال تفكير رحب تميّز بفرادة تعبير، وبراعة تركيب، وعدّة اشتغال مبتكرة، دشّن من خلالها وجهة تفلسف داخل المجال العربيّ، تتقضى كلّ الاحتمالات الممكنة للمعنى بدل الاقتصار على معنى واحد، وكلّ الإمكانيات المحتملة للفكرة بدل تضيق مجال نشاطها، أي زجّ التفكير داخل منطقة الحياة المتدفّقة في تحولاتها والوجود اللامتناهي في ظهوراته، ليتحوّل الفكر معها إلى فعل استكشاف لا فعل تأكيد المؤكّد، وفعل صناعة وإبتكار لا فعل استعمال واستهلاك لمفاهيم ومقولات جاهزة.

مؤلفات علي حرب

- حرب، علي. أزمنة الحداثة الفائقة. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.
- الأختام الأصولية والشعائر التقديمية. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.
- الاستلاب والارتداد. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.
- أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤.
- أصنام النظرية وأطياف الحرية. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.
- الإنسان الأدنى: أمراض الدين وأعطال الحداثة. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠١٠.
- أوهام النخبة أو نقد المثقف. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.
- التأويل والحقيقة. بيروت: دار التنوير، ١٩٩٥.
- تواطؤ الأضداد: الآلهة الجدد وخراب العالم. بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، ٢٠١٠.
- ثورات القوة الناعمة: نحو تفكيك الأصوليات والديكتاتوريات. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١.
- الحب والفناء. بيروت: دار المناهل، ١٩٩٠.
- حديث النهايات: فتوحات العولمة ومأزق الهوية. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤.
- خطاب الهوية: سيرة فكرية. بيروت: دار الكنوز الفكرية، ١٩٩٦.
- العالم ومأزقه، نحو عقل تداولي. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧.
- الفكر والحدث: حوارات ومحاو. بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٧.
- لعبة المعنى. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١.
- الماهية والعلاقة: نحو منطق تحويلي. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.
- المصالح والمصائر. بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، ٢٠١٠.
- ملاك الله والأوطان: الهشاشة، المفارقة، الفضيحة. بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، ٢٠١٤.
- الممنوع والممتنع: نقد الذات المفككة، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.
- نقد الحقيقة. ط ٤. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.
- نقد النص. ط ٤. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨.
- هكذا أقرأ ما بعد التفكيك. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥.

الفصل السادس عشر

ناصر ناصيف (١٩٤٠ -)

فيلسوف النهضة العربيّة الثانية

بَسْكَال لَحُود

لا شكّ في أنّ ناصيف نصّار هو، من بين الفلاسفة اللبنانيين، الأوسع انتشاراً في العالم العربيّ، ولا غرابة في ذلك، فغزارة نتاجه وتراكمه على امتداد خمسة عقود، إضافة إلى انخراطه، منذ إطلاقاته الفلسفيّة الأولى، في مشروع نهوض العالم العربيّ - مشروع سيسمّيه لاحقاً «النهضة العربيّة الثانية» - أسهما في تموقعه كفيلسوف عربيّ، بعيداً من الأطروحات اللبناويّة التي حجرت على بعض مفكرينا داخل الإطار الوطنيّ الضيّق، وبعيداً من الانسياق إلى التفلسف بتوقيت الغرب ووفق أولوياته، ابتغاءً ليونيفرساليّة زائفة.

ولد نصّار في بلدة نابيه، قضاء المتن (لبنان) عام ١٩٤٠. وأتمّ تحصيله الجامعيّ في باريس، فنال شهادة دكتوراه الدولة في الآداب، عام ١٩٦٧. وشاءت الصدفة أن يدافع عن أطروحته الكبرى وهي بعنوان الواقعيّة في فكر ابن خلدون في ٧ حزيران ١٩٦٧، يوم سقوط القدس، لكأنّه ولد فلسفيّاً في برج الهزيمة وأزمته، منذوراً للتفكير بكيفيّة النهوض من خرابتها. فكان أن اختارته أسئلته بقدر ما اختارها هو، وأتى نتاجه مسكوناً بهاجس «اللحظة الحضاريّة التي تنتظر أن نتج لها فلسفة أصيلة»^(١)، من دون أن يعني ذلك الإشاحة عن الأسئلة الفلسفيّة الكونيّة المنهمّة بالإنسان، كلّ إنسان وكلّ الإنسان. ذلك أنّ التوتّر الخلاق بين الخصويّة والشموليّة هو عنده جدليّة مكوّنة للتفكير الفلسفيّ.

(١) ناصيف نصّار، نحو مجتمع جديد: مقدّمات أساسيّة في نقد المجتمع الطائفيّ، ط ٥ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥)، ص ١٠. [وصدّرت

ط ٦ عن مركز دراسات الوحدة العربيّة عام ٢٠١٦].

أولاً: الالتزام الفلسفي بين الشمولية والخصوصية

«من الحقائق المعروفة في تاريخ الفكر البشري أنَّ الفلسفة تسير على جدليتها الخاصة بين الشمولية والخصوصية. إنها في ذاتها، متأسّسة على الشمولية، إذ إنها تتناول الإنسان كإنسان، وهي تبحث في مبادئ الوجود والمعرفة والعمل، وتخطب الناس أجمعين من حيث هم أفراد الإنسان. ولكنّها، في الواقع التاريخي، مضطّرة إلى الارتقاء نحو الشمولية من خلال مجموعة من الوسائط، تأتي في مقدّمها اللغة والحضارة. [...] فالفلسفة تتأثّر، في نموّها، بالوضع الحضاريّ التي تنتمي إليها، وتمارس الشمولية انطلاقاً من هذه الوضعية»^(٢).

الفيلسوف مدعوّ إذاً لملاقاة مجتمعه حيث هو، وللتفلسف بالأدوات التي تتيحها، أو تتيح استنباطها، لغته الأم. مع ذلك، فنصار ليس من دعاة قومية الفلسفة^(٣)، لأنّها تعني، بكلّ بساطة، سقوطها في الأيديولوجية، وتفريطها بتوجّوها الإنسانيّ الشامل. وجدلية الشمولية والخصوصية تؤثر كذلك في ترتيب الفيلسوف لمعضلاته. فماهية التفلسف واحدة قوامها العقلانية، والنقد الجذريّ، في تحليل نسقيّ لمبادئ المعرفة والوجود والعمل. وقد جرت العادة على ترتيبها كذلك.

«ولكن، إذا نظرنا بدقّة في هذا الترتيب، فإننا نجد أنّه، على صوابيته البيّنة، أقرب إلى الترتيب المدرسيّ المفيد لعرض المادّة بأسلوب منطقيّ، ولا يعكس بالضرورة تمخّضات التجربة والمغامرة في البحث الفلسفيّ. فقد يكون منطلق الفيلسوف وهمة الرئيسيّ مسألة من مسائل المعرفة، وقد يكون مسألة من مسائل الوجود أو واحدة من مسائل العمل. وقد تستأثر هذه المسألة، مع ما يتعلّق بها، بمجهوده الفكريّ. وقد يندفع، من داخل نظريّته حولها، نحو التوسّع، وصولاً إلى مسائل من الميدانين الآخرين. فالتخصّص والاتّجاه نحو الشمول إمكانان دائمان انطلاقاً من أيّ مسألة فلسفيّة [...]». ليس من الضروريّ أن تكون جميع قضايا المعرفة والوجود والعمل على الدرجة نفسها من الأولوية على جدول أعمال البحث الفلسفيّ، كما أنّه ليس من الضروريّ أن يشتمل كلّ مذهب فلسفيّ على جميع تلك القضايا. للتاريخ مقتضياته واشتراطاته، وللتخصّص موجباته وتوقّعاته، وللإبداع مسالكه وفنونه»^(٤). والحال أنّ التفكير على وقع تداعيات النكسة هو الذي فرض على فيلسوفنا ترتيب أولوياته. فكان أن أشاح مرحلياً عن مسائل المعرفة والأنطولوجيا^(٥)، معتبراً أنّ

(٢) ناصيف نصّار، «الفلسفة والنهضة العربيّة الثانية»، في: ناصيف نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربيّة الثانية (بيروت:

دار النهار للنشر، ١٩٩٧)، ص ٣٢٧.

(٣) انظر مثلاً: «الفكر العربيّ في مواجهة جدليّة الاستقلال الفلسفيّ»، مجلّة دراسات عربيّة، السنة ١٤، العدد ٥ (آذار/مارس ١٩٧٨)، وقد أعيد نشره، تحت عنوان «حول طريق الاستقلال الفلسفيّ»، في: نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربيّة الثانية، ص ٢٨٣ - ٢٩٣.

(٤) ناصيف نصّار، «في ماهيّة الفلسفة وضرورتها»، ورقة قدمت إلى: ناصيف نصّار: من الاستقلال الفلسفيّ إلى فلسفة الحضور، تحرير وتقديم عبد الإله بلقزيز (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠١٤)، ص ٢٨ و ٤٨.

(٥) انظر مثلاً: ناصيف نصّار، مطارحات للعقل الملتمز: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجيّة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)،

المهمّة الطارئة للفيلسوف العربيّ المعاصر، إنّ هو أراد أن يخرج من التبعية للغرب وللتراث على السواء، هي التفكير في الإنسان في وجوده التاريخي، وابتكار فلسفة فعل تسهم في صنع الإنسان العربيّ مستقبلاً.

ثانياً: الفلسفة والتربية

عمل نصّار في التدريس الجامعيّ حتى تقاعده عام ٢٠٠٥، وتولّى مناصب عديدة منها رئاسة قسم الفلسفة مرّات عديدة في الجامعة اللبنانية، وعمادة كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة فيها ما بين عامي ١٩٩٣ و١٩٩٧، وعمادة معهد العلوم الاجتماعيّة في الجامعة نفسها منذ عام ٢٠٠١ وحتى استقالته عام ٢٠٠٣. وكان لذلك أثر في اهتماماته الفكرية^(٦). فهي هو في كتاب منطق السلطة (١٩٩٥) يجعل من التربية على السلطة لتفكيك ثقافة السيطرة شرطاً ضرورياً لتعزيز قدرة الإنسان كسلطة: «إنّ إقامة نظام لأيّ سلطة عمليّة غير ممكنة إذا كان القائمون بها غير مقتنعين بفلسفة السلطة، غير مستوعبين لمفاهيمها وأطروحاتها الرئيسيّة، وغير ممارسين لعلاقة السلطة ممارسة واضحة وناجحة. وإنّ إدامة نظام لأيّ سلطة عمليّة غير ممكنة إذا كان الخاضعون لهذا النظام لا يتلقّون مفاهيمه وقواعد السلوك الناتجة عنها، ولا يمارسون في التجربة اليومية ما تلقّوه منه بالطرق الصريحة المباشرة حيناً، وبالإشارة والإيحاء حيناً آخر. فالتربية على السلطة شرطٌ ضروريٌّ لكلّ عمل يرمي إلى تعزيز قدرة الإنسان كسلطة»^(٧).

وفي باب الحرية (٢٠٠٣) يذهب إلى أنّ التربية على الحرّيّة هي السبيل الوحيد إلى الخروج من مفارقة الإكراه على الحرّيّة: «التربية على الحرّيّة تنطلق من كون الحرّيّة قيمة كبرى، ومن كونها في صميم كيان كلّ فرد إنسانيّ، ومن كونها تحتاج إلى عناية ورعاية لكي تتنامى وتتخذ مكانتها في سلوك كلّ فرد إنسانيّ، باعتباره فرداً متفرداً وباعتباره مواطناً. فكما يتمّ تنظيم المؤسسات والمراحل والمناهج، واختراع الأساليب والأدوات، لتربية العقل والتفكير العقليّ، كذلك يتمّ تنظيم المؤسسات والمراحل والمناهج، واختراع الأساليب والأدوات، لتربية الحرّيّة والسلوك الحرّ. وإذن، فمن الوهلة الأولى، يبدو أنّ التربية على الحرّيّة هي البديل من الإكراه على الحرّيّة، وهي الوسيلة التي تجعل الإكراه أمراً استثنائياً»^(٨). ولا يفوته طبعاً أن يشترط أن يكون المرء على الحرّيّة حرّاً لا نازعاً إلى السيطرة، وأنّ التربية على الحرّيّة تحتوي نوعاً من الإكراه الناعم لا إمكان لأيّ فعل تربويّ من دونه.

(٦) انظر مثلاً: ناصيف نصّار، في التربية والسياسة: متى يصبح الفرد في الدول العربيّة مواطناً؟ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠).

(٧) ناصيف نصّار، منطق السلطة: مداخل إلى فلسفة الأمر، ط ٢ (بيروت: دار أمواج، ٢٠٠١)، ص ٤٣ (ط ١، ١٩٩٥).

(٨) ناصيف نصّار، باب الحرّيّة: انبثاق الوجود بالفعل (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣)، ص ٢٦١.

هكذا انبنى نتاج نصّار الفلسفيّ من التفاعل الديناميّ بين مكوّنات شخصيّته الفكرية الجامعة معرفة التراث العربيّ الإسلاميّ إلى التمكن الواثق من الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، من جهة؛ وبين تحدّيات مسيرته الجامعية التي وضعته على تماسّ مباشر مع إشكاليّات التربية بعامة، وبيّنت له استحالة الإبداع الفلسفيّ من داخل الأطر الأكاديمية المنحازة للتأريخ للفلسفة عوض التفلسف، من جهة ثانية؛ وبين حاجات المرحلة التاريخية التي ربّبت له أجندته الفلسفية من دون أن تمنعه من الانخراط بجسارة وقوة في النقاشات الفلسفية العالمية. في ما يلي، استعادة موجزة، وناقصة حكماً، لأبرز محطات مسيرته الفكرية، ولعدد من الأفكار المفتاحية الأساسية لولوج عالمه الفلسفيّ.

ثالثاً: أطروحته: الواقعية في فكر ابن خلدون

أطلّ نصّار على الوسط الفلسفيّ بأطروحة حول فكر ابن خلدون صدرت عن دار المنشورات الجامعية الفرنسية، وتمّت ترجمتها إلى العربية والإسبانية والفارسية. فكانت بحسب قوله «بداية الطريق»^(٩) في حياته الفلسفية، ورمّت إلى الكشف عن الأسس والقواعد الفلسفية التي أرسى عليها ابن خلدون علم العمران، في سبيل تحديد طبيعة مشروعه النظريّ والبنية العامة لتأليفه ومعناه بالنسبة إلى الثقافة العربية الإسلامية في القرون الوسطى وإلينا. «هناك جماعة واسعة من المشتغلين بالفلسفة، في العالم العربيّ كلّ، يهتمّون بدراسة التراث الفلسفيّ ونبشه وتفسيره والتعليق عليه، وخاصّة في جوانبه المشرقة، وقصدهم إظهار أصالة الفكر العربيّ الإسلاميّ والمفارقة به أمام التراث الغربيّ الحديث والمعاصر. أنا لست من تلك الجماعة، بل من الجماعة التي ترجع إلى التراث الفلسفيّ وتحلّله بأحدث المناهج والأساليب، لكي تستوعبه وتستعمله بطريقة متناسبة مع مقتضيات التفكير الحيّ المبدع، ودون أن تعتبر أنّ التراث الفلسفيّ الواجب الرجوع إليه واستعماله منحصّر فقط في التراث العربيّ الإسلاميّ. ولذلك، كان قصديّ البعيد من دراسة ابن خلدون، بنيويّاً وجدليّاً، أن أستوعب تجربته في أبعادها الحقيقية، وأن أستخرج المعاني والعبر الكامنة في تأليفه، وذلك في سبيل إنشاء فكر فلسفيّ جديد يتجاوب مع التجارب العظيمة التي تعيشها الشعوب العربية في وضعيتها الحضارية الخاصة»^(١٠).

عليه، تجيب أطروحة نصّار عن همّين متلازمين عنده، نهضويّ ومعرفيّ. فابن خلدون ضرورة في «تسريع عملية التعرّف على الذات، والموقع الذي يمكن الانطلاق منه لتكوين وعي تاريخيّ جديد»^(١١). ذلك أنّ المشكلتين اللتين تصدّى لهما كاتب المقدّمة هما التاريخ والدولة، وهما ما تزالان مركزيّتين في العالم العربيّ اليوم. لذا «فهو من هذه الجهة، التأليف الذي ينبغي للمفكّر

(٩) «حول طريق الاستقلال الفلسفيّ»، في: نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ٢٨٥.

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) ناصيف نصّار، الفكر الواقعيّ عند ابن خلدون: تفسير تحليليّ وجدليّ لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه (بيروت: دار الطليعة،

١٩٨١)، ص ٥. [وصدرت ط ٤ منه عن مركز دراسات الوحدة العربية عام ٢٠١٦].

الملتزم أن يسأله قبل غيره»^(١٢). وهو في الوقت عينه في صلب الاهتمامات المعاصرة، شرقاً وغرباً، بعدما أعيد اكتشافه والتعرّف إلى إسهاماته المبكرة في علمي الاجتماع والتاريخ.

لقد رأى نصّار أن ما يعيق التطوّر الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي في العالم العربي، هو ثبات البنى الماديّة والذهنيّة فيه على ما كانت عليه في العصور الوسطى. ولذلك فإنّ فكر ابن خلدون يهّم مباشرة المفكر العربي في هذا العصر، لأنّه مطابق لواقع اجتماعي تاريخي ما يزال حاضراً، ويقدم له معلومات عن الواقع الذي يعيش فيه. «إنّه من حيث هو فكر سوسيولوجي يوفّر للباحث الاجتماعي سبيلاً لمقاربة المجتمعات العربيّة لا يقلّ نفعاً عن العديد من السبل أو الطرائق الموضوعية لدراسة مجتمعات أخرى، إن لم يفقهها. ومن حيث هو فكر سوسيولوجي عن عالم يسيطر عليه كلّياً الأمر الديني، فهو يشكّل مرحلة متحرّرة جزئياً من قبضة ذلك الفكر، وبالتالي يفتح الباب أمام فكر أشدّ وعياً بقدراته ووظائفه»^(١٣).

هذا الانهمام بتحليل الواقع الاجتماعي كشرط منهجيّ للتفلسف سيبقى سمة أساسيّة في فكر نصّار، ولا سيّما في كتاباته الأولى، ومنها نحو مجتمع جديد (١٩٧٠). والحال، فإنّ من آثار استمرار البنى الذهنيّة والماديّة القروسطيّة في عصرنا، الطائفية^(١٤). وهي أوّل ما اعترض فيلسوفنا من مشكلات مجتمعيّة اعتبر من واجب الفلسفة العربيّة المعاصرة، إن شاءت أن تكون أصيلة ومبدعة، لا تأريخاً للفلسفة ولا لجوءاً فكريّاً إلى التراث، أن تعالجها، فكان أو وضع ما سمّاه «مقدّمات أساسيّة في نقد المجتمع الطائفي».

رابعاً: نحو مجتمع جديد

لقد تجاذبت نصّار أوّل عهده وجهتان: الأولى، وجهة التأمّل الفلسفي في تاريخيّة الوجود الإنساني؛ والثانية، وجهة التأمّل في التغيّرات السوسيولوجيّة الكبرى التي تفصل حاضر العرب عن ماضيهم، وتفصلهم عن العالم المعاصر. بتعبير آخر، كان عليه الاختيار بين الانخراط في الفلسفة بوصفها نشاطاً عقلياً ذا طابع كوني لا يعترف بالحدود، وبين تعهّد ورشة فلسفيّة عربيّة أصيلة تنهد إلى الكونيّ انطلاقاً من خصوصيّة الإطار الحضاريّ الذي يعاينه الفيلسوف. ولكنّه في الاتّجاهين كان مهتماً بفكرة التاريخ بوصفه مجال تحقّق الذات الإنسانيّة بواسطة الفعل. لذلك لم يرَ مانعاً من إعمال تفلسفه في تحليل ظاهرة الطائفية في لبنان. فهي من حيث طابعها الشامل مناحي الحياة كافّة، ومن حيث ارتباطها بتصوّر عن المدينة يرقى إلى القرون الوسطى، تصلح مدخلاً إلى معالجة «التخلّف» العربيّ عن العالم: «أولى المشاكل التي حملتني الظروف على مواجهتها كانت مشكلة الطائفية. وقد تبين لي بالفعل، بعد فترة وجيزة من البحث، أنّها من العمق والشمول بالنسبة إلى

(١٢) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٧.

(١٤) انظر التمهيد في: نصّار، نحو مجتمع جديد: مقدّمات أساسيّة في نقد المجتمع الطائفي، ص ١٠.

تاريخنا الحاضر والماضي بحيث يصحّ الدخول منها إلى دراسة المرحلة التاريخية الحضارية التي تنتظر أن ننتج لها فلسفة تاريخية أصيلة»^(١٥).

عنده، العلمانية ليست سوى بديل جزئي عن الطائفية. فهذه الأخيرة، كما بيّن، ظاهرة كئيبة تشمل الاقتصاد والاجتماع والتربية وسواها من نواحي الحياة. لذا فإنّ تخطّيها يتطلب ثورة ثقافية شاملة: «إذ لو كانت الثقافة المنتشرة في مختلف الأوساط والفئات أكثر اتّصالاً بالعلم والثقافة العلمية، لكانت حظوظ العلمنة أقوى وأوسع»^(١٦)، إلّا أنّ الثقافة السائدة هي تلك الأدبية والفقهية والتجريبية. «العلمانية الحقيقية تعبير عن قدرة المواطنين الراقية على اعتبار أنفسهم في حدود الفرد وفي العلاقات التبادلية بين الأفراد، أعضاء في مجتمع موحد المصلحة والمصير. التفكير العلمانيّ يصون المصلحة الفردية والمصلحة العامة على السواء. ولكي يقيم التوازن بين المصلحتين، لا بدّ له من الارتفاع فوقهما، أي لا بدّ له من اعتبارهما مجردتين من العلائق الشخصية. ويتمّ ذلك بالضبط بواسطة الصفة العلمية. إذن عملية الخروج من المجتمع الطائفي إلى المجتمع العلمانيّ ترافق عملية الخروج من المجتمع الطائفي إلى المجتمع العلمانيّ»^(١٧).

وهذا التحوّل الثوريّ الذي سينصر الديمقراطية على الطائفية، والعلم على الثقافة الأدبية والشرعية، والاقتصاد المنتج على الاقتصاد الريعيّ، لتوليد إنسان لبنانيّ جديد، هو في ذهنه نموذج عمّا ينبغي أن تكونه الثورة الحضارية الأوسع، أو ما سيسمّيه في ما بعد «النهضة العربية الثانية»، نهضة تشكّل الفلسفة قاطرتها النظرية. ولكن وجب لذلك أن نجرؤ على التفلسف ونخرج من التأريخ للفلسفة ومن استيراد فلسفات الغرب أو استحضار فلسفات القرون الوسطى. علينا، بتعبير آخر، أن نجد طريقنا إلى الاستقلال الفلسفيّ، لأنّ «النهضة الحضارية التي تسعى المجتمعات العربية إلى تحقيقها لا تكون متينة البنيان إلا إذا تأسست على استقلال فلسفيّ. ولا شيء يمنعها من تحقيق هذا الاستقلال إذا أرادت وعرفت الطريق»^(١٨).

خامساً: الاستقلال الفلسفيّ

هذا الاستقلال ضروريّ لأكثر من اعتبار. اعتبار إجرائيّ براغماتيّ يتأتى من كون «النظريات والمذاهب الفلسفية لا تخترق العصور والمجتمعات كالأشعة السينية»^(١٩)، والثاني أنّ التفلسف هو وليد تفكير بال اللحظة الحضارية التي يعيشها الفيلسوف، لذا، فلو سلّمنا بإمكان استيراد الأفكار عبر حدود الزمان والمكان من دون أن يمسّ ذلك بدلالاتها وفاعليّتها، أي لو سلّمنا بسقوط الاعتبار

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(١٨) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفيّ: سبيل الفكر العربيّ إلى الحرّيّة والإبداع (١٩٧٥)، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨).

ص ١١.

(١٩) نصار، نحو مجتمع جديد: مقدّمات أساسية في نقد المجتمع الطائفيّ، ص ١٨٣.

الأول، فإنها تبقى قاصرة عن أداء دورها وصوغ إسهامها في بناء الإنسان الكامل انطلاقاً من معيشتها الحضاري. «الاستقلال في الفلسفة يعني عندنا تقبُّل النظريات الفلسفية، أيّاً كان عصرها، بالنقد المنطقيّ والسوسيولوجي، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية إبداعية أصيلة، انطلاقاً من الوعي بدور الفعل الفلسفيّ في الواقع الثقافيّ المجتمعيّ المتعيّن في الزمان والمكان»^(٢٠).

المطلوب إذاً مساءلة تاريخ الفلسفة، والتأريخ النقديّ لها، والإفادة من مكتسباتها بعد تنقيتها ممّا ليس سوى انعكاس سلبيّ للظروف التاريخية التي أنتجتها. وصحيح أنّ «التفلسف الخلّاق يبدأ من الذات»، لكنّ «المبدأ الذي يرشد كلّ مغامرة فلسفية هو أنّ فعل الوعي يتحقّق في التاريخ وبواسطته»^(٢١)، أي في سياق سيّارة هو في الوقت عينه حلقة فيها وموجّه لجزء منها. ولقد ميّز نصّار بين موقفين من تاريخ الفلسفة: موقف التبعية وموقف الاستقلال. والتبعيون فريقان، واحد يدعو إلى استعادة فلسفات القرون الوسطى، وثانٍ يدعو إلى الالتحاق بالفلسفة الغربية.

وقد اختار يوسف كرم كنموذج عن الفريق الأوّل. فكرم يرى أنّ الفلسفة الوسيطة تحتوي نظرية عقلية يقينية في المعرفة والوجود لا تعارض الإيمان ولا تخضع له. فعلى الفيلسوف العربيّ المعاصر إذاً أن يبعث هذا التراث العقليّ المعتدل الذي يرقى إلى أرسطو وتوما الأكوينيّ - والذي لم تتمكّن الفلسفات اللاحقة من تخطّيه أو دحضه - ولا سيّما نتاج الفلاسفة العرب الذين أسهموا فيه من أمثال ابن سينا وابن رشد. هذا الموقف «دليلٌ على استمرار حضارة القرون الوسطى في العالم العربيّ الراهن»^(٢٢)، يقول نصّار. إنّه إذاً أحد العوارض المعبرة عن الهوة التي تفصلنا عن عالم اليوم والمؤشّرة إلى حاجتنا إلى نهضة حضارية تدخلنا في المعاصرة.

أما الفريق الثاني من التبعيين، فهو ذاك الذي ينطلق من هذا التخلف تحديداً، فيعتبر أن لا سبيل لنا إلى الدخول في العالم الحديث من غير تبنيّ فلسفات الغرب. وقد اختار نصّار زكي نجيب محمود نموذجاً يعبر عن روحية هذا الموقف. فهو يدعو إلى اعتناق الوضعية المنطقية التي تجمع برأيه بين التحليل المنطقيّ والفلسفة التجريبية، فهي إذاً الطريق الملكية إلى نشر المنهج الفكريّ السليم وتعيين شروط الكلام المفيد في العالم العربيّ.

الفلسفة عند كرم بحثٌ في العلل الأولى، أي في قضايا الوجود إذا ما عدنا إلى التصنيف الذي ذكرناه في بداية هذه المقالة، وهي مقتصرة عند محمود على قضايا المعرفة. يفتقر نصّار عن كليهما في ما ينبغي أن يكون عليه موضوع فلسفتنا. نحن نحتاج، في رأيه، إلى فلسفة عمل قبل كلّ شيء. كما ويفترق عنهما في مرجعية الفلسفة المنشودة. علينا برأيه التفلسف انطلاقاً من ذواتنا، لا من الماضي ولا من الغرب. هذا ويختتم حديثه عن كرم ومحمود بالقول: «فضلهما على الثقافة العربية

(٢٠) نصّار، طريق الاستقلال الفلسفيّ: سبيل الفكر العربيّ إلى الحرّيّة والإبداع، ص ٣١.

(٢١) ناصيف نصّار، «الفلسفة والتاريخ» (١٩٦٧)، في: عهد الندوة اللبناينة: خمسون سنة من المحاضرة (بيروت: دار النهار، ١٩٩٧).

ص ٥١٣.

(٢٢) نصّار، طريق الاستقلال الفلسفيّ: سبيل الفكر العربيّ إلى الحرّيّة والإبداع، ص ٢٠.

المعاصرة يكمن أولاً في كونهما التزما فلسفياً، وحوالا الانتقال من مستوى التاريخ للفلسفة إلى مستوى المشاركة فيها. ولكنَّ المشاركة الحقيقيَّة في الفلسفة تقتضي الاستقلال والإبداع»^(٢٣).

علينا بالتالي أن نبدأ بتعيين الإنتاج الثقافي الذي يعبر عن استعداد الثقافة العربيَّة للتفلسف ونزوعها إليه، وهو، في رأي نصار، التأليف الأيديولوجي. فهو قد بلغ درجة عالية من الانتظام المذهبي، وهو يعبر عن تجاوب مع واقع المجتمع العربي وحاجته إلى النهضة أكثر من التأليف الفلسفي الكلاسيكي الذي يعاني التبعيَّة وفقدان الاتصال مع الواقع وحاجاته. لكنَّ ذلك لا يعني ردَّ الفلسفة إلى الأيديولوجيَّة، أو اعتبار الأخيرة شكلاً من أشكال التفلسف، علماً أنَّ «ما يميِّز نظرة أيديولوجيَّة عن أخرى هو الأساس الفلسفي الذي تقوم عليه»، أو «النواة الفلسفيَّة» التي تنبني حولها. فإنَّ استعمالاً الأفكار تتقدَّم في الأيديولوجيَّة على حقيقتها. وهنا يكمن أحد الفروق الجوهرية بينها وبين الفلسفة.

سادساً: في مفارقات الأيديولوجيَّة

ومن الفروق الجوهرية أيضاً موقع العقل في كلٍّ من الفلسفة والأيديولوجيَّة. و«قد لا تشعر الأيديولوجيَّة بمشكلة الحدود بينها وبين العقل بقدر ما يشعر بها العقل نفسه لأنَّه ليس من مصلحتها إزالة الالتباس الذي يسمح لها بهامش واسع من المناورة والمراوغة تجاه العقل»^(٢٤)، بل من مصلحتها الإبقاء على صورتها العقلانيَّة، وتقديم نفسها كمنظومة من الحقائق الدامغة والفاعلة في الوقت عينه. هي إذاً الطرف المتضرر من مشروع الاستقلال الفلسفي، وأحد معوَّقات تحقُّقه.

من هنا حضور مسألة الأيديولوجيَّة الكثيف في مؤلَّفات فيلسوفنا. مشكلة الأيديولوجيَّة الأولى كامنة، في رأيه، في الأواليَّة المطلقة التي توليها للعمل السياسي، وفي استرقاق العقل فيها للعمل، فهي «فكر مشتقٌّ من العمل ولأجل العمل»^(٢٥): «فكر لا يبحث أوليَّاً عن الحقيقة المجردة في كمال ذاتها، وإنَّما عن الفكرة النافعة. وقد تكون الفكرة النافعة حقيقة أو نصف حقيقة، أو ظناً أو تشويهاً أو تشكيكاً أو تمويهاً أو وعداً أو ضلالة من الضلالات أو وهماً من الأوهام. النافع في السياسة هو في الدرجة الأولى ما يساعد على الوصول إلى الحكم أو على المحافظة عليه. وكلُّ تفكير أيديولوجي في السياسة تفكير انتفاعي. وليس ذلك سوى نتيجة لطبيعة السياسة نفسها»^(٢٦). الفلسفة إذاً، على عكس الأيديولوجيَّة، إعراض عن إغراء اللحظة، زهد بالجدوى الفوريَّة، مخاطرة بالبحث عن الحقيقة خارج دائرة المنفعة.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٢٤) ناصيف نصار، الأيديولوجيَّة على المحك: فصول جديدة في تحليل الأيديولوجيَّة ونقدها (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤)، ص ٣٩.

(٢٥) ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجيَّة: أطروحات في تحليل الأيديولوجيَّة وتحرير الفلسفة من هيمنتها (بيروت: دار

الطليعة، ١٩٨٦)، ص ٢٤٩.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

والأيديولوجية ثانياً فكرٌ فرطٌ بطبيعته الشمولية لصالح تصوّر مجتزأ للوجود، قائم على ثنائية الـ «نحن» والـ «هم»، وانصاع انصياعاً كاملاً لما يسميه نصّار «المركزية الجماعية الأثنية»^(٢٧). الأيديولوجية فكرٌ اعتقاديٌّ لا يبيح النقد ولا يحتمله، شموليٌّ يأبى الاعتراف بكثرة أو اختلاف. وتعتمد الأيديولوجية إلى «تغطية نقصها النظريّ في بحث الحقيقة بتحويل منظومة الحقائق الاجتماعية التي طرحها إلى دوغما غير قابلة للنقاش، وتحويل الوعي بتلك الحقائق إلى يقين لا يداخله شك»^(٢٨).

العقل المتأدلج عقل منحاز تحت تأثير ارتباطه بجماعة معينة في لحظة تاريخية معينة، واقتصاره على وظيفة تأويلية تسويغية غير تأسيسية. وهو عقل انتقائيّ يقوم على عدد من الميكانيزمات، أبرزها: الاجتزاء، وهو إسقاط كلّ معطيات الواقع التي لا يمكن توظيفها في خدمة الغاية السياسية؛ والاصطفاء أي اقتطاع عناصر من الواقع وتصويرها على أنّها الواقع كلّ، أو أنّها محوره، وكلّ ما عداها نتائج وتفصيل؛ والاكتفاء، بإقفال باب التأويل لئلاّ تؤدّي التغييرات الناشئة عن أخذ معطيات جديدة بعين الاعتبار إلى تقويض الغاية المركزية، ممّا يؤدّي إلى تقويض الأيديولوجية نفسها. وإن حدث أن نجح العقل في فرض هيئته مرحلياً داخل الأيديولوجية، فإنّ «المحرّكات اللاواعية التي تكمن في قلب الأيديولوجية تظلّ أقوى من أيّ تحرّك عقليّ. الرغبات والمشاعر والمصالح التي تدفع الجماعات وقياداتها هي صاحبة القول الفصل في الحياة الأيديولوجية»^(٢٩).

أضف إلى ذلك سمة الثنائية التي تميّز الفكر الأيديولوجي (ثنائية الأشرار والأخيار، أرباب العمل والبروليتاريا، المستكبرين والمستضعفين، نحن وهم)، مع كلّ ما تعنيه هذه الثنائية من تفريط بغنى الواقع وتعقيداته، لصالح تصوّر دينيّ المنحى، يعفي السياسة من دوار الكثرة ويمنع إهدار الموارد النضالية في إعادة ترسيم خرائط الواقع.

النحن تستنفر غرائز البقاء الجماعية، ومحورية الأنا، وتستعيز عن العقل بالتجمهر. معيار الصحة فيها ليس مواءمة الفكرة للواقع ولا اتّساق الحكم المنطقيّ، بل مفهوم الغلبة إن كانت الجماعة أكثرية، أو مفهوم النخبة والصفوة إن كانت أقلّية. أما الهم، فبؤرة كلّ غرائز العنف والإلغاء، ورمز الآخر الذي يسهل تجريمه بكلّ مآسي الواقع. ولا شك أنّها أغلى على قلب الأيديولوجية من نحن، فهي مصرف كلّ غضب وكلّ استياء، والخطر الذي يجعل كلّ تلمل للعقل مستحيلاً، وكلّ إعادة نظر ردّة لا تغتفر. ولا شك بأنّ الأيديولوجية تتحدّد بأعدائها بمثل ما تتحدّد بالجماعة التاريخية التي تدّعي الدفاع عن مصالحها.

(٢٧) نصّار، الأيديولوجية على المحك: فصول جديدة في تحليل الأيديولوجية ونقدّها، ص ٨٥.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٢٩) ناصيف نصّار، «في التنازع بين العقل والأيديولوجية»، في: نصّار، مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين

والأيديولوجية، ص ١٠٨.

أما العقل الفلسفيُّ فـ «منفتحٌ على الحقيقة كُلِّها، وعلى الإنسان كُلِّه»^(٣٠)، لا يقفص نفسه في مصالح جماعة معيَّنة، بل «يتَّجه إلى الإنسان موضوعاً، وإلى الإنسان مخاطباً»^(٣١). فبالنسبة للفلسفة، «المركز الحقيقيُّ الذي يحسن التعلُّق به هو فوق الجماعات والقارَّات والحضارات، هو الإنسان نفسه، بوصفه نقطة الوصل ونقطة الانطلاق أو محور الدائرة بين موجودات الكون»^(٣٢). بينما إنسانويَّة الأيديولوجيَّات، سواء ادَّعت تحرير الإنسان من الاستغلال، أو الهجرة به إلى عصر كان فيه الدين كفيل حقوقه، تبقى مرتكزة إلى مركزيَّة الجماعة التي تعبَّر عنها ولا تنفتح على الشموليَّة الإنسانيَّة إلَّا لتبرير خصوصيَّتها. في حين تعترف الفلسفة بأنَّ إنسان الجماعة المعنيَّة بالأيديولوجيَّة ليس أكثر إنسانيَّة من سواه، ولا أكثر أهليَّة لتشخيص مصلحة الإنسان، وإنسان الهمُّ ليس أقلَّ إنسانيَّة من إنسان النحن. والإنسان في المنظور الفلسفيِّ ليس فقط كلُّ إنسان، بل كلُّ الإنسان، وليس جزءاً مصطفى من شخصه، سواء كان قوَّته المنتجة، أو انتماؤه القوميُّ، أو تقواه.

خلاصة القول أنَّ العقل الفلسفيَّ عقلٌ تاريخيٌّ لا بدَّ له أن «يقع تحت تأثير الخصوصية المتجليَّة في اللغة والتراث والعوامل الثقافيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة التي يكون لها نفوذ في المجتمع»، إلَّا أنَّ هذه الشروط «لا تفقده استقلاليَّته»^(٣٣)، أي قدرته على أن يتناول مكُوناته الانتمائيَّة نقدياً. وحيث يقفل الفكر الأيديولوجيُّ على نفسه أفق اللحظة التاريخيَّة، والجماعة، والهدف السياسيُّ، يجهد الفكر الفلسفيُّ للتفكير وسع الحقيقة كُلِّها والإنسان كُلِّه.

سابعاً: في منطق السلطة

صدر كتاب منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر عام ١٩٩٥، وهو بحسب قول نصَّار نفسه في التصدير «بحثٌ موجز في المبادئ العامَّة لظاهرة السلطة، مستنبطة من مفهومها الذي يحدِّد ماهيَّتها ومترابطة في منظومة منفتحة، مع تركيز خاصٍّ على السلطة السياسيَّة»^(٣٤). هو إذاً كتاب في الفلسفة السياسيَّة الأساسيَّة فضَّل فيه أوجه العلاقة بين الأمر والمأمور وعدداً من المسائل المحيطة بمسألة السلطة. في هذا الكتاب، يتراجع التحليل السوسيولوجيُّ الذي طبع عدداً من المؤلَّفات السابقة ليحتلَّ التحليل المفهوميُّ صدارة المنهج النصَّاريِّ. فنصَّار يجهد هنا في استنباط الماهيَّات من المفاهيم: ضمن حبكة منهجيَّة صارمة حتى إنَّ بعض النقاد ذهب إلى الاعتبار أنَّ «منطق السلطة

(٣٠) نصَّار، الأيديولوجيَّة على المحك: فصول جديدة في تحليل الأيديولوجيَّة ونقدها، ص ٧٩.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٨٣ - ٨٤.

(٣٤) نصَّار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، ص ٥.

يُستنبط بالكامل من الفصل الأول» وأنَّ «من يقبل تعريفاته لا يستطيع مجادلة المؤلف، بعد ذلك، إلا في بعض التفاصيل»^(٣٥).

إلا أنَّ مقارنة نصّار ليست مفهوميّة وحسب، بل ومعيارية أيضاً، فهو لا يكتفي بطرح ماهيّة السلطة، بل ينكبُّ على ما يجب عليها أن تكون كي لا تنقلب مجرد سيطرة عديمة الشرعيّة، بحيث يمكن القول إنَّ الشرعيّة من صفات السلطة الماهويّة. في ختام الفصل الثالث، وهو مخصّص لبحث سلطة الحاكم، يفضّل نصّار لأكفاية المفاهيم التفسيرية الوصفية في المجال السياسي: «هذا هو مفهوم سلطة الحاكم في حدّ ذاته. ولكنّ المفهوم في حدّ ذاته لا يكفي للإحاطة بحقيقة الشيء الذي هو مفهومه. ولذلك ينبغي لنا، استكمالاً لتحليلنا سلطة الحاكم، أن نخرج من نطاق مفهوم سلطة الحاكم في حدّ ذاته، وأن نسأل عن مصدر سلطة الحاكم. فالمفهوم قد أوضح لنا مضمون حقّ الحاكم كصاحب الأمر والنهي في الدولة، تمييزاً عن مضامين حقوق سائر أصحاب الأمر والنهي في الدنيا. ولكنّه لم يوضح لنا ما يجعل ممارسة الحاكم للأمر والنهي في الدولة حقّاً له، بالتالي ما يجعل طاعة الشعب للحاكم واجباً عليه»^(٣٦).

وهذه المعيارية هي تحديداً ما يميّز التناول الفلسفيّ لظاهرة السلطة من تناول السوسيولوجيا السياسيّة لها. فالفلسفة، يقول نصّار، لا تحاول النظر إلى المسألة من زاوية مجتمع معيّن أو ظرف تاريخيّ محدّد، على عكس الأيديولوجيّة والعلوم السياسيّة، بل تتجاوز المستوى الوصفيّ، من دون أن تلغيه. فمن الضروريّ والمفيد تبين الأشكال المتعدّدة تاريخياً التي اكتسبتها ظاهرة السلطة «إلا أنَّ الأهمّ [...] هو ما يجعل من سلطة الحاكم سلطة حقّة، مشتقّة من طبيعة الأشياء، ومطروحة من وجهة الطبيعة الإنسانيّة الاجتماعيّة، لا من وجهة هذه أو تلك من التجارب التاريخيّة المختارة»^(٣٧).

إلا أنَّ طرح مسائل فلسفة السلطة من وجهة «الطبيعة الإنسانيّة» لا يمنع نصّار من الاعتناء عناية خاصة بإشكاليّات السلطة في العالم العربي، ومنها مثلاً الحاجة إلى التمييز بين سلطة الدولة وسلطة الحاكم: «سلطة الدولة، وهي سلطة طبيعيّة أصليّة، وسلطة الحاكم وهي سلطة تفويضيّة مستمدّة من سلطة الدولة وراجعة إليها. وتفويض الحقّ لا يعني التنازل عنه. فالدولة إذ تفوّض إلى فرد، أو إلى جملة أفراد، الحقّ في أمر أعضائها، جاعلة بالفعل نفسه من يتولّى الأمر حاكماً ومن يتلقّاه شعباً، لا تتنازل عن هذا الحقّ في أيّ شكل من الأشكال. فهو حقّها الطبيعيّ الذي يعني التنازل عنه نفيّاً لوجودها. وفي الاتّجاه نفسه، لا يمكن أن يكون تفويض سلطة الدولة تفويضاً مطلقاً وكليّاً، لأنّ التفويض الكليّ والمطلق لحقّ من الحقوق يساوي التنازل عنه. وهذا يعني أنّه لا بدّ في كلّ دولة محقّقة لماهيّة الدولة من نظام لتفويض السلطة العامّة إلى الحاكم، نظام يحدّد ما ينتقل وما لا ينتقل

(٣٥) فارس ساسين، «السلطة بين الحدود والخلود» في: أحمد عبد الحليم عطية، مشرف، طريق الاستقلال الفلسفيّ (باب الحرّيّة):

قراءات نقدية في فكر ناصيف نصّار (القاهرة: الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفيّة، ٢٠٠٤)، ص ٣٠٢.

(٣٦) نصّار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، ص ٦١.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٦٤.

إلى الحاكم من صلاحيات وكيفية انتقاله، ومدته، ومسؤولية الحاكم في ممارسة السلطة المفوضة إليه، وكيفية مراقبته ومحاسبته على أعماله، وطريقة عزله إذا دعت الحاجة»^(٣٨).

وفي سياق تقديم الإشكاليات التي تتصل بالواقع العربي على سواها من موضوعات الفلسفة السياسية، لا بد لنا من التوقف عند تمييز نصار بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، وتفنيد أشكال العلاقة الممكنة بينهما، نوره كـ نموذج عن أطروحات منطق السلطة. ينطلق فيلسوفنا في هذا السياق من مقولة الدينوية. فالسلطة السياسية دينوية المصدر والغاية: «لا دولة في السماء. الدولة ظاهرة دينوية، اجتماعية تاريخية، قاعدتها منطقة معينة من الأرض وأساسها مجتمع يعيش على هذه الأرض ويتفاعل معها عبر مراحل التاريخ وأطواره»^(٣٩). من هنا مآزق النموذج الاندماجي الذي يقوم، لا على القول بأن الله هو مصدر السلطة وحسب، بل أيضاً على نفى الشرعية عن أية سلطة لا تمارس وفق المعايير الدينية. لا تقرُّ دولة كهذه بما يسميه نصار «تعدُّد السلطات الأصلية»، بل سمتها الغالبة «التوحيد الشامل»، لذا يلزمها الاستبداد، سواء كان مواطنوها على دين واحد أو متنوعين دينياً وطائفيّاً، وهي محكومة بمواجهة «مشكلات عويصة جداً على صعيد التشريع»^(٤٠) راجعة، في جوهرها، إلى التناقض الذي تقوم عليه كلُّ دولة دينية. في الواقع، «لو كان حضور الله في دنيا الإنسان حضور الشمس في دنيا الطبيعة، لكانت الدولة الدينية أفضل الدول على الإطلاق وكان نظام سلطتها أفضل الأنظمة على الإطلاق»^(٤١). لكنَّ الله، باعتراف المؤمنين أنفسهم، هو الذي خلق الاجتماع الإنساني على الشكل الذي نعرفه عليه من جهة، وهو شاء، من جهة ثانية، أن يكون حضوره - أي حضور الله - في عالم الطبيعة، حضوراً من نوع خاص لا يفرض نفسه على العقل بالشكل الذي تفعله البداهة المنطقية مثلاً.

وقد تقوم بين السلطتين السياسية والدينية علاقة تحالف، «بحيث تنال السلطة السياسية من السلطة الدينية التبرير والتأييد والبركة، وتنال السلطة الدينية من السلطة السياسية الدعم والتكريس الرسمي، وينتج من هذا كله ترسيخ سلطة الحاكم المطلقة في الشؤون الزمنية العامة، وترسيخ سلطة الدين المطلقة في الشؤون الروحية والأخلاقية والثقافية، في المجتمع السياسي التاريخي نفسه»^(٤٢).

أمَّا الاستقلال، فهو «الوضع الطبيعي لوجود السلطة السياسية بالنسبة إلى السلطة الدينية. الوجود المنفصل هو الوجود الذي تظهر به الأنواع وأفرادها من حيث إنها قائمة بنفسها ومستمرة بالوجود بنفسها. والسلطة السياسية بما هي نوع له ماهية خاصة، تتمتع طبيعياً بوجود منفصل عن السلطة الدينية بما هي نوع له ماهية خاصة، فالوجود المنفصل للسلطة السياسية عن السلطة الدينية

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٨٨ - ٨٩.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

ليس إذن وجوداً مصطنعاً موجَّهاً ضدَّ السلطة الدينيَّة»^(٤٣). لذا لا مبرر لفهم الاستقلال بلغة العدائيَّة. إنَّه تفاعل وليس انكفاء ولا هو تجاهل متبادل. إلَّا أنَّ هذا الشكل الأمثل للعلاقة بين الدين والسياسة مشروط، في رأي نصَّار، «بدرجة عالية من التطوُّر في الثقافة الاجتماعيَّة والثقافة السياسيَّة. إنَّ تحقيقه صعب وليس مستحيلاً لأنَّه يتطلَّب فهماً صحيحاً لظاهرة السلطة في دنيا الإنسان، وانضباطاً ذاتيّاً عند كلِّ إنسان صاحب سلطة، وانتصاراً في كيان الإنسان الاجتماعيَّ لإرادة الوحدة النسيبيَّة على إرادة الوحدة المطلقة، وشيوع ثقافة العقل والحرِّيَّة والمسؤوليَّة في المجتمع إجمالاً، على أساس قبول واعٍ للتمييز الأساسي في وجود الإنسان الاجتماعيَّ بين العامِّ والخاصِّ، وهذه أمور لا بدَّ من جهاد قاسٍ وعنيد للوصول إليها»^(٤٤).

ثامناً: في فلسفة الحرِّيَّة

صدر باب الحرِّيَّة: انبثاق الوجود بالفعل عام ٢٠٠٣. وتناول مسألة الحرِّيَّة على ملتقى الأفقيين اللذين تحدَّثنا عنهما أعلاه: مستوى الخبرة الكيانيَّة الإنسانيَّة، ومستوى الوضعيَّة التاريخيَّة التي يعيشها الفيلسوف في العالم العربيِّ. فإلى كونها مسألة أساسية من مسائل الميافيزيقا والأخلاقيات عبر تاريخهما، تُعدُّ الحرية تحدياً مطروحاً بحدَّة على الشعوب العربيَّة اليوم، وذلك لاعتبارات عديدة أبرزها الأزمة الحضاريَّة الشاملة التي يتخبَّطون فيها منذ هزيمة ١٩٦٧، بعدما نجحت «الثورة» في الانقضاء على نتاج النهضة الهزيل أصلاً في موضوعة الحرِّيَّة، والمقتصر على مديحها والتغني بها والدعوة إليها، ولكن من دون سند فلسفيٍّ صلب. ففي حين استحوذ نقد الاستبداد على الكثير من المؤلَّفات النهضويَّة، وفي حين زخرت مرحلة الثورة بالكتابات الأيديولوجيَّة الداعية إلى التحرُّر السياسي والاقتصادي، إلَّا أنَّ خواء نظرياً فادحاً بقي يحيط بمسألة الحرِّيَّة في العالم العربيِّ: «ينبغي الانتقال في التفكير في الحرِّيَّة [...] من التناول غير المباشر والذي غالباً ما تختلط فيه المستويات، إلى التناول المباشر المتناسك والمتعمَّق بحسب مقتضيات كلِّ مستوى من مستوياته المعرفيَّة، بدءاً بالماهية ومكانتها في الوجود الإنساني وانتهاء بالممارسة وحدودها في الحياة الفرديَّة والجماعيَّة كافة. [...] نحتاج إلى النظر في الحرِّيَّة كصفة جوهريَّة للإنسان في علاقته مع ذاته، ومع الآخر، ومع الطبيعة، ومع المطلق. إلى أيِّ حدٍّ نحن مقتنعون حقاً بأنَّ الإنسان كائن حرٌّ؟ وهل نحن مدركون حقاً مضامين هذه العبارة الصغيرة ومستلزماتها؟ وهل نحن مستعدُّون حقاً للذهاب بالنتائج المتربِّبة عليها إلى الحدِّ الأقصى؟»^(٤٥).

ذلك أنَّ الحاجة إلى الحرِّيَّة عندنا ليست حاجة سياسيَّة وحسب، وليس بالإمكان معالجتها على الصعيد السياسيِّ وحده، إذ من المستحيل تحقيق التحرُّر السياسيِّ في مجتمع «يعيش على نظرة

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(٤٥) نصَّار، باب الحرِّيَّة: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٨.

إلى الإنسان تَكْرُسُ العبوديَّة تحت غطاء العبادَة»^(٤٦)، وقد طُوِّرَ صنوفاً من المخاوف والمناعات ضدَّ الحرية تارة بحجَّة أولويَّة تحقيق الوحدة العربيَّة، وتارة أخرى بحجَّة أولويَّة الثورة انتصاراً للعدالة الاجتماعيَّة، وطوراً بحجَّة الحفاظ على الأمن والاستقرار، أو الدفاع عن القيم الأخلاقيَّة والروابط القربانيَّة.

الحريَّة هي إذاً مفتاح استئناف العمل للنهوض من الأزمة الحضاريَّة، والذي يفتح، في الوقت عينه، أمام الشعوب العربيَّة، باب التعامل الخلاق مع العولمة. «فالعولمة ليست ظاهرة يمكن للشعوب العربيَّة، باعتبارها تؤلِّف منطقة حضاريَّة متميِّزة، أن تدخل فيها كما يمكن لها ألا تدخل فيها. فهي تحيط بجوانب حياتها من جميع الجهات، وتضغط على محرِّكات حياتها في جميع المستويات، من استخراج النفط حتَّى تفسير النصوص الدينيَّة. [...] فمن المصلحة التاريخيَّة، إذن، أن تبحث عن كَيْفِيَّة للتعامل معها، تحافظ بها على هويَّتها وكرامتها، وتضمن بها القدرة على الترقِّي المتكامل وعلى المشاركة في تقرير مصائر البشريَّة»^(٤٧).

الشعوب العربيَّة على مفترق إذاً: إمَّا طريق الحريَّة والمبادرة والجهد الخلاق فالنهوض والتطوُّر، وإمَّا طريق التبعية فالقمع والاستبداد والمزيد من التخلف. لذا من الملح فلسفيّاً العمل على «إعادة بناء حقل الحريَّة» في ضوء العولمة وانطلاقاً من الأزمة، والارتفاع بهذه المعالجة من المستوى المطليّ القطاعيِّ إلى المستوى الكيانيِّ، وطرح الأسئلة الصعبة الحافَّة بمسألة الحريَّة، مفهوماً وممارسة، وتوصلاً، يقول نصار، إلى عدد من القناعات أبرزها: «أنَّ الحريَّة شرطٌ أصليٌّ للفعل ولوجود الإنسان كإنسان، وأنَّها غاية في ذاتها، وليست غاية لذاتها، وأنَّ حياة الحريَّة ليست حياة في اللاعقل، بل حياة في إرادة العقل، كما هي حياة في إرادة الخيال والمغامرة، وأنَّ حريَّة الرغبة ليست الإباحيَّة، بل تلبية الرغبة تحت توجيه الإرادة المستنيرة بالعقل»^(٤٨).

إعادة البناء هذه تستدعي التوقُّف عند ما يسمِّيهِ فيلسوفنا «مفارقات الحريَّة»، ومنها مفارقة فقدان الحريَّة بإطلاقها، ومفارقة منع الحرية عن أعدائها، ومفارقة الإكراه على الحريَّة. كما تتطلَّب أيضاً التفكير في «أمراض الحريَّة» التي تهدِّد بالقضاء عليها من الداخل، ومنها الاستكفاء الذاتيُّ الذي يقوم على جعل الحريَّة غاية ذاتها في حين أنَّ التمتع بالحريَّة يعني «انخراطها في عالم المقاصد التي لا معنى للحياة عموماً، وللسعادة خصوصاً، إلَّا بها»^(٤٩). ومنها أيضاً الزيغ، وهو سوء استعمال الحريَّة للعقل أو تفريطها به. ومنها التعسُّف وهو تفلَّت الحرية من مقتضى العدل بحكم تمسُّكها بالحقوق دون الواجبات بدافع من الأنانية، وصولاً إلى «البابليَّة» وهي التطرُّف في الحريَّة الفرديَّة حدَّ إلغاء المجال العامِّ. كما تستدعي إعادة بناء مفهوم الحريَّة الانخراط الفاعل والخلاق في النقاش

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١١.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

العالميّ حول الليبراليّة. من هنا، يكبُّ نصّار على تحليل الثقافة الليبراليّة كما يتصوّرُها ريتشارد رورتي، ونقدُها، مقترحاً «ليبراليّة تكافليّة» توفّق بين الحرّيّة والعدالة، وبين مقتضيات المجالين العامّ والخاصّ، ويكون التضامن الإنسانيّ بوصفه واجباً أخلاقياً، لا مجرد شعور، محوراً.

تاسعاً: في الذات والحضور

ماذا يعني أن يصنع الإنسان نفسه؟ هذا هو السؤال المحوريّ في مؤلّف نصّار الضخم الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي الذي صدر عام ٢٠٠٨، والذي يرى فيه كثيرون من عارفي الفكر النصّاريّ موسوعة فلسفيّة بأبطال كثر^(٥٠) أكثر منه بحثاً دائراً حول أطروحة وحيدة. فالمؤلّف الواقع في أكثر من ستمئة صفحة يبحر بين موانئ فلسفيّة عديدة. فينكبُّ على الزمانيّة، والطبيعة، والحضور، والغياب، والماهية، والهويّة، والعقل، والقيمة، والطموح والأمل والتذكّر والوفاء، إلخ. ولا يخرج نصّار فيه عن عادته في استحضار محاورين له من التراث العربيّ والإسلاميّ ومن الفلسفة الغربيّة، وفي إثارة الإشكاليّات المتعلّقة بموضوعاته، القديم منها والمعاصر، بحيث يغدو اختصار هذا الكتاب مهمّة مستعصية، ما لم نقل مستحيلة.

مع ذلك، يبقى الانوجد، بوصفه صناعة الذات، الخيط الدقيق المتين الذي يشدُّ أوامر الفصول الثمانية والعشرين، ويجعل من الذات والحضور أنثروبولوجيا فلسفيّة متكاملة تتوجّ الرؤى النصّاريّة الأخرى بقدر ما تؤسّس لها، تتوقّف هنا عند اثنتين من أبرز سماتها:

أولاً الإرادويّة الواقعيّة، من حيث اعتبار هذه الأنثروبولوجيا هويّة الكائن الذاتيّ مشروع بناء دائم منطلقاً من ماهيّة معطاة، ولا شكّ، ولكنها ليست إلّا محدّداً جزئياً للهويّة، بحيث تصبح الأخيرة، بشكل أساسيّ، ما يفعله الإنسان بماهيتّه من خلال تعايطه الواعي والحرّ مع ذاته ومع العالم. الكائن يصنع نفسه لأنّ الفعل هو هويّته: «إدخال الوعي بالذات والحرّيّة في طبيعة الكائن الذاتيّ يتطلّب إعادة بناء مفهوم هذه الطبيعة، بحيث تصبح مركّبة من طبيعة معطاة وفيها الوعي والحرّيّة، ومن طبيعة مصنوعة بالوعي بالذات والحرّيّة. ونظراً إلى الاختلاف بين طبيعة الطبيعة المعطاة وبين طبيعة الطبيعة المصنوعة، على الرغم من وحدتهما في الكائن الذاتيّ، وتجنّباً لسوء الفهم، فإننا نصلّح أن نسمّي الأولى ماهيّة، والثانية هويّة»^(٥١).

بذا تبقى الإرادة الحرّة ضاربة الجذور في المعطى الطبيعيّ والتاريخيّ، فلا يقع نصّار في إرادويّة فجّة على غرار الوجوديّة الفرنسيّة التي تدّعي انطلاق حرّيّة الإنسان من عدم مطلق. «ليس من الضروريّ إطلاقاً، لكي نرفع مكانة الإنسان فوق مكانة الطاولة، كما يزعم سارتر، أن نُفرغ كيانه من كلّ شيء سابق لوجوده. الإنسان لم يأت إلى الوجود بقرار من ذاته، ولكنه يستمرّ في الوجود

(٥٠) انظر مثلاً تعليق محمّد المصباحي على هذه النقطة: «قراءة في كتاب الذات والحضور» ورقة قدمت إلى: ناصيف نصّار: من

الاستقلال الفلسفيّ إلى فلسفة الحضور، ص ١٠١ - ١١٨.

(٥١) ناصيف نصّار، الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخيّ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٨)، ص ١٠٥.

كمشروع دائم لذاته. ولذلك ليس من الصواب أن نختزل كيانه بنصفه، فنقول بأنه طبيعة معطاة هكذا (بالمصادفة أو بالعناية الإلهية أو بمبدأ ميتافيزيقي آخر كمبدأ العود الأبدي)، ونسكت عن كونه مشروعاً دائماً لذاته. نقول بأنه عدمٌ يخلق ماهيته بذاته من ذاته، ونطمس كونه ظاهرة من ظاهرات الحياة على الأرض»^(٥٢).

ثانياً القيمة العلمانية، إذ يبدو لنصار أن العالم الذي تتعاطى معه الذات ليس عالم الأشياء والوقائع وحسب، بل هناك أيضاً عالم القيم، وخاصيته الأساسية التعالي بلا انفصال قاطع عن الذات والواقع. تفرض علينا فينومينولوجيا القيمة الاعتراف بموقعها «العجيب» بين قابلية التحقيق الجزئي واستحالة استنفادها بالكامل، هي التي تبدى لنا ذات حقيقة موضوعية مستقلة عنا تارة، وموقف ذاتي من الوجود لا سماكة موضوعية له طوراً، ونختبرها كطاقة جاذبة حيناً، وكقوة ضاغطة أحياناً، ويتراوح مضمونها بين الخصوصيات الاجتماعية والتاريخية، من جهة، والمثالية الكونية، من جهة ثانية. مما يفرض على العقل المتعاطي معها نسقاً مختلفاً عن النسق المعرفي الوضعاني.

عليه يتناول نصار الخير بوصفه جملة القيم التي يعتمدها الكائن الذاتي تحقيقاً لنزوعه إلى الكمال، والتي يسميها القيم العليا، وهي الكرامة (وهي عنده حاضنة القيم)، والصحة والعمل والعدل والحقيقة والجمال والمحبة. «نقول إن الخير يتجلى بهذه القيم السبع [...] والحق أن ما يتجلى في القيم، بمعنى أنه يظهر ويعلن عن نفسه ويتخذ أشكالاً مفهومة، إنما هو النزوع إلى الكمال بوصفه مبدأ كامناً ومحركاً لكيان الإنسان كله. وحمل التجلي على الخير هو من باب التشديد على أن الخير مرتبط بأساس من كيان الإنسان، وليس متروكاً بالكلية لأحاسيس الأفراد ومشاعرهم وأهوائهم. ومن جهة ثانية، نقصد بالتجلي أن القيم تجعل الخير جلياً لمن يفضل أن يدركه من خلال دينامية التشوق، كما في حال الصحة مثلاً، إذ إن القيم تتطلب الممارسة، والممارسة تؤدي إلى ثمرة، وبالثمرة يغبط المتشوق. وأما أن يحصل التجلي بالقيم السبع المذكورة، فذلك لأن هذه القيم أصول تتفرع منها منظومات القيم، وهي لا تتفرع من غيرها»^(٥٣).

لكن محورية القيمة في مغامرة الانوجد لا تستدعي عند نصار اللجوء إلى أي تأصيل ماورائي^(٥٤)، من هنا سمة العلمانية التي تميز محاولته، فهو ينه مثلاً إلى أن اعتبره الخير قيمة عليا للكائن الذاتي «يعني أننا لا ننظر إليه من زاوية ميتافيزيقية، أو من زاوية الإلهيات، كما كان يقال في العصور الوسطى، بل من زاوية الإنسان بوصفه كائناً ذاتياً يستلزم تحقيق ماهيته الرجوع إلى، والانطلاق من، مرجعية محدّدة لأفعاله وناظمه لها هي مرجعية القيم...»^(٥٥). أما مسألة المطلق اللامتناهي، وإمكان «خروج» الكائن الذاتي معرفياً من تاريخيته لاكتناحه، ووسائل هذا الخروج

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

(٥٤) حول هذا النقطة مبحث مشير عون، «ميتافيزيقا المعنى والقيمة: مطالعة في: كتاب ناصيف نصار، الذات والحضور: بحث في

مبادئ الوجود التاريخي»، أعمال الحركة الثقافية في أنطلياس (٢٠٠٩).

(٥٥) نصار، الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي، ص ٢٧.

ونوعيّة اليقين الذي قد يصاحبه، فيقيها نصّار أسئلة معلّقة بانتظار كتاب لاحق «لا نقول عنه الآن سوى أنّه أمل، وليس وعداً»^(٥٦).

عاشراً: فيلسوف العقل

غالباً ما وضع نصّار مسائل المعرفة خارج لائحة الأولويّات التي تتربّص بالفيلسوف العربيّ المعاصر: «إنّ السؤال الفلسفيّ الأساسي الذي تطرحه المرحلة التاريخيّة الجديدة التي يعيشها العالم العربيّ اليوم هو السؤال عن الإنسان، وليس السؤال عن المعرفة»^(٥٧). «لا يرجع القدر الضئيل من النجاح الذي تصيبه فلسفة المعرفة وفلسفة ما بعد الطبيعة في العالم العربيّ المعاصر إلى انخفاض مستوى الثقافة أو إلى انعدام الابتكار عند الفلاسفة الأكاديميّين وحسب. وإنّما يرجع بصورة خاصّة إلى أنّ النهضة العربيّة تحتاج، قبل أي شيء آخر، إلى نظريّة فلسفيّة في الفعل»^(٥٨). لكنّ مسائل المعرفة لم تغب كلياً عن النصّ النصاريّ ولا هي بقيت، كما قد يوحي المستلّان أعلاه، هوامش له عابرة. فلقد أعادتها إلى المتن مسألة العقل وهي مسألة محوريّة عنده، لا لأنّ انتماء الفلسفة إلى عائلة التفكير العقلانيّ «يجعل من العقل مرتكزاً لها وموضوعاً رئيسيّاً من موضوعاتها المتعدّدة»، فتدرس «ما يظهر لنا، في طاقتنا الفكرية، التي هي في صميم ذاتيّتنا المتنوّرة وانفتاحنا على العالم حولنا، وتبعاً لذلك تتّجه إلى الاهتمام بتبيين مكوّناته، بدءاً بصفاته المكوّنة له، كطاقة ذهنيّة متميّزة تدرك الحقّ وتقول»^(٥٩)، ولا لأنّ «الفلسفة هي الفكر العقليّ في أرقى مراتبه وأعرق إدراكاته وأوسع تصوّراته»^(٦٠) وحسب، بل لأنّ العقل حاجة عربيّة بامتياز. لكنّ نصّار يسعى إلى معالجة مسألة العقل معالجة تخرج نهائياً من إشكاليّات القرون الوسطى ومسألة التوفيق بين الوحي والعقل. يكمن التحديّ الفلسفيّ الحقيقيّ برأيه في طرح العقلانيّة بشكل صريح وجذريّ. فالعالم المعاصر قد تجاوز منطق التسويات «وحرّر العقل في معرفة الدنيا والعلم بشؤونها من كلّ وصاية، إلى حدّ أنّه لم يعد من الممكن نقد العقل إلّا بعد السير معه إلى آخر الطريق التي قطعها حتّى اليوم [...] وهذا يعني أنّ المعالجة المطلوبة لقضيّة العقلانيّة تأتي من الفلسفة والعلوم، المنطقيّة والرياضيّة والطبيعيّة والإنسانيّة، ولا تأتي من الفقه ولا من الإيديولوجيّة»^(٦١).

في الواقع، بإمكان توزيع السياقات التي يتناول فيها نصّار مسائل العقل على مجموعتين: الأولى محكومة بتوقيّت المنطقة العربيّة الفلسفيّ والعلميّ، وهي تدور عادة على الحضّ على

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٦٣٣.

(٥٧) نصّار، طريق الاستقلال الفلسفيّ: سبيل الفكر العربيّ إلى الحرّيّة والإبداع، ص ٣٣.

(٥٨) نصّار، مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والإيديولوجيّة، ص ٢٠.

(٥٩) نصّار، «في ماهيّة الفلسفة وضورتها»، ص ٢٤.

(٦٠) ناصيف نصّار، «الفلسفة والنهضة العربيّة الثانية»، في: نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربيّة الثانية، ص ٢٩٥.

(٦١) نصّار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربيّة الثانية، ص ٣٣٢ - ٣٣٣.

تحرير العقل من وصاية الدين والأيدولوجية وإغواءات الكلام المنمّق والقياس العقيم؛ والثانية تعالج العقل بتوقيت العالم، فتنبّه على تقييم إنجازاته، وعلى تنفيذ مزاعم الداعين إلى تحكيمه خارج ميدان سلطته، أو إلى إحلال شكل من أشكاله، كالعقل العلمي - التكنولوجي مثلاً، محلّ كُتَيْتِه. «فالحاجة هي، حيناً، إلى نقد العداوة للعقل والخطّ من شأنه، وحيناً آخر، إلى نقد الثقة المطلقة بالعقل وإحكام هيمنته»^(٦٢).

من جهة ثانية، يكاد نصّار لا يتناول موضوعاً إلا وأكبّ على علاقته بالعقل وموقعه منه. لذا فهو عندما يدرس منطق السلطة لا ينسى سلطة العقل، «وهي، في مجال إدراك الحقيقة، السلطة العليا»^(٦٣)، ولها بالتالي الحقُّ بالأمر كأية سلطة أخرى. إلّا أنّها تتميّز بانفتاحها وتواضعها. «لذلك ليست سلطة العقل سلطة دوغمائية، بل هي سلطة مفتوحة، حذرة، متحفظة، تطرح ما عندها من أحكام حول الحقيقة بثقة وصلابة، وأحياناً بقسوة إذا دعت الحاجة، ولكن من دون انغلاق أو إغلاق الباب أمام البحث والسؤال. إنّ مفهوم سلطة العقل لا يتضمّن عبادة العقل، ولا الخضوع الأعمى للعقل، ولا طغيان العقل، ولا الاستبداد باسم العقل»^(٦٤).

وعندما يطرق «باب الحرية»، لا يفوته أن يطرح إشكالية العقل لأنّ الحرية المتفلّنة منه هي حرّية «متزيّغة»: «ولذلك، إذا كان النقد حافظاً لحرّية العقل من التصلّب والدوغمائية، فإنّ الاعتراف بدور العقل في الشؤون المعيارية يحفظ حرّية الإرادة من التيه والتعسف. إنّ عقلنة النظرة إلى الحياة والعالم لا تعطي أفضل النتائج من جهة سلامة تعامل الحرّية مع الحياة والعالم، ما دامت مقتصرة على التفسير دون التدبير. فالتدبير السليم في مغامرة صنع الإنسان لذاته، هو الثمرة الطيبة لاقتران الحرّية مع العقل»^(٦٥).

وعندما ينبري لوصف حضور الذات إلى ذاتها والعالم لا يغفل التوقّف طويلاً عند الحضور العقلاني، مبيناً خصوصية النظر في العقل من باب الحضور: «إنّ المعرفة نمط وجود للكائن الذاتي مشتقّ من اندفاعه إلى جعل حضوره إلى ذاته وإلى العالم حوله متممّاً بكلّ ما لديه من قدرة على الإدراك. وفي هذا المعنى، يحتلّ الإدراك العقلي مكانته كصفة حضورية، ويؤدّي وظيفته الخاصة في إطار سعي الكائن الذاتي إلى أبعد ما يمكنه في حضوره إلى ذاته وإلى العالم حوله. العقل في منظور الحضور ليس قدرة مجردة، بل هو الكائن العاقل، أعني الكائن الذي يدرك بالعقل ويستخدم العقل وهو يعي أنّ العقل، على أصالته وعظمته، إنّما هو قدرة من قدرات كيانه على الحضور الفاعل»^(٦٦).

(٦٢) نصّار، الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي، ص ١٦٧.

(٦٣) نصّار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر، ص ٢٩٢.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.

(٦٥) نصّار، باب الحرّية: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٢٨٧.

(٦٦) نصّار، الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي، ص ١٧٥.

حادي عشر: بحثاً عن نهضة عربيّة ثانية

من سمات النصارى، نبرتها الاستنهاضية - ولو بدا الاستنهاض هدفاً أيديولوجياً أكثر منه فلسفياً - وانسلاك موضوعاتها وأطروحاتها ضمن مشروع حضاريّ هو التأسيس لما سمّاه فيلسوفنا «النهضة العربيّة الثانية». فالفلسفة المسكونة بهاجس الخروج من خرائب الهزيمة لا تنفك تدعو إلى التفكّر بشروط إمكان هذا الخروج، وبدور الفلسفة بعامة، وبدورها هي بخاصّة، في تحقّقه. والحال أنّ النهوض الحضاريّ مشروط، برأي نصّار، بعدد من القنوات والتصورات، لا يفيد إن هي لم تتوفّر أن تتراكم المحاولات النهضويّة. أولى هذه القنوات أنّ النهضة ينبغي أن تكون شاملة تماماً كما هي الأزمة شاملة. بالتالي، يجدر بنا، في تشخيصنا لطبيعة الأزمة كما هي وللنهضة كما ينبغي أن تكون، أن نجنب الاجتزاء الأيديولوجيّ الذي يردّها إلى عنصر واحد كالإقتصاد أو السياسية أو الدين. والقناة الضرورية الثانية مفادها أنّ النهضة المرجوة ممكنة، فلا هي مستحيلة كما يذهب بعض من يفسّرون استطالة أزمتنا بالطبائع العرقية أو النظام الدوليّ أو الخصائص الجغرافيّة. ولا هي حتميّة، كما يذهب بعض القائلين برسالة العرب الخالدة، أو أطوار التاريخ الصاعدة والهابطة، أو الطاقات الكامنة.

أمّا القناة الثالثة الضرورية، فهي عدم وجود نموذج يحتذى في مسألة النهوض الحضاري. فالعرب إزاء أزمته الحضاريّة كما الفيلسوف العربيّ إزاء معضلة التفلسف: عليه أن يقتنع بأن ليس بإمكانه اللجوء لا إلى التراث العربيّ الإسلاميّ الوسيط ولا إلى الفلسفة الغربيّة المعاصرة. المطلوب التجرؤ على الهجرة إلى المستقبل، وصناعة التغيير بجهد خلّاق يرى إلى التراث الإسلاميّ والحداثة الأوروبيّة كنماذج وتجارب يقرأها ويتفاعل معها «نقدياً وإبداعياً».

نحن إذاً مدعوون لاستئناف النهضة العربيّة الأولى وتخطّي ثنائيّة الشرق والغرب التي حكمتها، وبالتالي ثنائيّة التراث والمعاصرة التي تديم حال العجز والتخلّف، وغيرهما من الثنائيّات القاتلة. وعلينا كذلك الارتفاع بالأسئلة الأساسيّة التي طرحتها إلى مستوى من الراديكاليّة والتبلور النظريّ أعلى من ذينك اللذين أتاحتهما والطريق الرئيسة إلى استئناف البحث في الأسئلة الأساسيّة التي طرحتها النهضة الأولى هي الفلسفة لأنّها، كما أسلفنا، «التفكير العقليّ بأعلى مراتبه وأعمق إدراكاته».

يترتّب على هذه المهمّة برنامجٌ فلسفيّ يحدّد حاجات المرحلة التي نعيش: أولها استيعاب نتاج النهضة الأولى استيعاباً نقدياً. وثانيها، استعادة القدرة على التفلسف الحقّ بعدما أخلت الفلسفة العربيّة ساحة التفكير الاجتماعيّ للأيديولوجية، في مرحلة الثورة (١٩٤٨ - ١٩٦٧)، منكفئة إلى التاريخ للفكر الفلسفيّ أو الاستيراد السلبيّ لأفكار الفلسفة الغربيّة، أو التوقّع في فلسفات القرون الوسطى. إلّا أنّ مهمّة الفلسفة الرئيسة في ورشة النهضة العربيّة الثانية تبقى إعادة طرح القضايا الأساسيّة ولا سيّما منها التاريخ، والدولة، والحريّة، والهويّة، والتراث، والديمقراطيّة. لكنّ الأساس

يبقى في نشر «الاقتناع الواعي بأنَّ الإنسان هو الكائن الذي يصنع مصيره بنفسه مدفوعاً بحاجاته ورغباته ونزعاته، مجسّداً حرّيته، محدّداً هويّته، مهتدياً بعقله، في صيرورة مفتوحة»^(٦٧).

ثاني عشر: الماوراء أو حضرة الغياب

ولكن ماذا عن الدين وعوالمه؟ وهل يمكن لفيلسوف الواقعيّة الجدليّة أن يسكت عن ظاهرة هي بمثل شيوعه وجبروته في العالم العربيّ؟ وهل يكتفي، في تناوله المسألة الدينيّة، بالانكباب على تمظهراتها الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة أم تراه مسوقاً، بحكم جذريّة الفلسفة نفسها، إلى الخوض في قضايا الأصل والمصير وسواها من مسائل الماوراء؟

يتّسم نصّ نصّار، بشكل عامّ، بتجاهل المسائل الدينيّة. فهو يعتبر تسخير الفلسفة لبثّ قضايا الدين أو الدفاع عن أطروحاته عودة إلى القرون الوسطى. لكنّ موقفه هذا لا يبلغ حدّ الصدام العنيف مع الدين. فهو لا يعتبر الأخير ظاهرة متماسكة متراصّة علينا الأخذ بها رمة أو رفضها رمة، بل هو مجموعة متراكبة من العناصر، بالإمكان فكّ بعضها عن بعض، والتخلّي عن العرضيّ أو المضرّ منها، خدمةً لما هو فيها أكثر جوهريةً أو ملاءمةً للحاجة الحضاريّة. لذا، نجده في دفاعه عن مجتمعه الجديد الذي أراده علمياً وعلماً يطمئن الخائفين على الدين من إلغائه مفاعيله السياسيّة المباشرة: «ولا شكّ في أنّ الدين سيمرّ في أزمة من جزاء تفكّك النظام الطائفيّ وانتشار الروحيّة العلميّة. لكنّ ذلك ضروريّ من أجل الدين نفسه. فالنظام الطائفيّ ليس نظاماً دينياً، وليس خادماً للدين. إنّهُ يركّز على المظهر السوسيولوجيّ للدين، ويحوّل الحياة الدينيّة إلى تقليد وراثيّ دينويّ. وهذا أفضل سبيل لتجميد الدين وتحويله إلى الوثنيّة والإلحاد العمليّ. فإذا كان الدين حقيقة متّصلة بأعماق الوضعيّة الوجوديّة في كيان الإنسان، فلا خوف عليه من مواجهة النقد الرصين. على العكس، ينبغي للدين من حيث هو علاقة وجوديّة بين الإنسان والمتعالّي المطلق أن يتطرّف بالنقد المتواصل من علائق التاريخ العرضيّة. والمجتمع العلميّ العلمانيّ يقدّم الجوّ الملائم لكي تحاسب الطوائف نفسها على هذا الأساس فتجعل نفسها خادمة لأغراض الدين الحقيقيّة لا لرجال السياسة أو لنظام سياسيّ معين»^(٦٨).

وهذا الموقف الرامي إلى دحض مقولة التلاقي بين العلمانيّة والدين، نجده هو نفسه في تصوّرات الأئمة المعاصرة (كتاب نصّار الصادر عام ١٩٨٦)، وفيه يميّز بين تصوّر دينيّ توفيقيّ للأئمة (خير الدين التونسي، الأفغاني، عبده، الكواكبي، رشيد رضا، وابن باديس) وتصور دينيّ سياسيّ (حسن البنا، سيد قطب، محمّد علي مكي...)، وتصور دينيّ لاسياسيّ (علي عبد الرزاق، خالد محمّد خالد، طه حسين، محمد النويهي). لكنّه يقاربها جميعاً من باب تفضيله لتصور علمانيّ، كما

(٦٧) نصّار، «الفلسفة والنهضة العربيّة الثانية»، ص ٣٣٤ - ٣٣٥.

(٦٨) ناصيف نصّار، «نحو مجتمع علميّ علمانيّ»، في: نصّار، نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، ص ١٩٦.

يستدلُّ من خاتمة حديثه عن محمَّد النويهى، على سبيل المثال لا الحصر، وذلك في ضوء يقينه أنَّ اعتماد العلمانيَّة في إدارة شؤون المجتمع لا يمسُّ جوهر الدين: «بهذا الطرح الواضح، يعتقد النويهى أنَّه يقدِّم للوعي الإسلاميَّ السبيل إلى التخلُّص من التناقض والعذاب والنفاق. فالأخذ بالنظرة العلمانيَّة إلى شؤون الدنيا والمعاش ليس إقصاء للدين عن مسرح الحياة الاجتماعيَّة [...]». والأخذ بالنظرة العلمانيَّة إلى شؤون الدنيا والمعاش يحرِّر الوعي الثقافيَّ العربيَّ من عقدة الموافقة والمخالفة للدين. إذ يتحوَّل السؤال في النظرة العلمانيَّة إلى شؤون الحياة القوميَّة، بكلِّ مستوياتها، من سؤال عن موافقة الرأي الجديد أو المذهب الجديد للدين إلى سؤال عن صحَّته في ذاته ومنفعته ونتيجته. وفي الحقيقة، تنطوي النظرة العلمانيَّة إلى شؤون الدنيا على أبعاد ونتائج عظيمة»^(٦٩).

هذا في ما يتعلَّق بالظاهرة الدينيَّة في وظائفها الاجتماعيَّة السياسيَّة، وبالحدود التي ينبغي تأطيرها ضمنها، ضماناً للحرِّيَّة والتقدم. أمَّا البعد المارواضيُّ في الدين وقيمة الدروب الخلاصيَّة التي يرسمها للفرد، فتبقى علامة استفهاميَّة كبرى، تزيدها إبهاماً، في النصِّ النَّصَّاريِّ، خاتمة كتابه باب الحرِّيَّة. الخاتمة هذه عبارة عن حوارِيَّة يغلب عليها الأسلوب الرمزيُّ الغنيُّ بالتوريات والاستعارات، وقد قدَّمها نصَّار على أنَّها شذرات من كتاب آدم، العائد لأحد المتصوِّفة. ويحار دارس النتاج النَّصَّاريِّ في الموقع الذي يعطيه لهذه القطعة، الفريدة أسلوباً ومضموناً في نتاج الفيلسوف. إلَّا أنَّ انعقاد الحوار فيها بين آدم من جهة، ومخاطب له «يوقفه» في الجهل والسمت والذات والعبور وسواها من «أبواب» الوجود وألغازه، ليعلِّمه معنى الحرِّيَّة، ويختم حديثه بأنَّ يحرمُّ عليه العبوديَّات حتى ما كان منها عبوديَّة للحرِّيَّة نفسها، إنَّما يصغ النَّصَّ بصغة الأدب النبويِّ:

«في البدء، كان الاحتفال الكبير.

نظر آدم إلى حواء، فأنجذبت إليه، ولم تره.

ونظرت حواء إلى آدم، فأنجذب إليها، ولم يرها.

وحين تناظرا، وتراءيا، ظهر لهما باب الحرِّيَّة»^(٧٠).

لا تسمح هذه الخاتمة، مأخوذة وحدها، بالجزم بأنَّ نصَّار الفيلسوف إنَّما ينحاز لميتافيزيقا الواحد، أو لتصور شخصانيِّ، كتابيِّ الخصائص، للمطلق. لكنَّها، مع ذلك، دليل على شعور نصَّار بلاكفاية الأسلوب البرهانيِّ في الفلسفة، وبعامة مفهوم الحرِّيَّة نفسه. وفيها تحديداً ينجلي دور استعارة الباب الواردة في عنوان الكتاب. فالحرِّيَّة «باب ليس كمثله باب»، يقول نصَّار، باب ليس عدم التناقض، ولا سواه من مبادئ المنطق الصوريِّ، مفتاحه، لأنَّ الوجود - وجداناً وإيجاداً - لا يُستنفد بالعقل، إنَّه، فوق كلِّ شيء معاناة وسرَّ:

(٦٩) ناصيف نصَّار، تصوُّرات الأُمَّة المعاصرة: دراسة تحليليَّة لمفاهيم الأُمَّة في الفكر العربيِّ الحديث والمعاصر (١٩٨٦)، ط ٢ (بيروت:

دار أمواج، ١٩٩٤)، ص ٣٠٢.

(٧٠) نصَّار، باب الحرِّيَّة: انبثاق الوجود بالفعل، ص ٣٤٥.

«الحرية باب، لا تمكث فيه، ولا تفارقه.

تفارقه، لأنك لا تستطيع أن تمكث فيه.

وتمكث فيه لأنك لا تستطيع أن تفارقه.

فأنت فيه ولست فيه، في كل آن.

[...] باب لا يفتح ولا يغلّق، باب كثيف كأنه الظلمة، وشفاف كأنه العدم.

[...] باب ترى إلى الأشياء منه، ولا تراه

[...] باب معاناة، باب معاناتك الوجود، وجداناً وإيجاداً»^(٧١).

مهما يكن، فإن «إله» نصّار، إن صحَّ أنه كذلك، هو إله الحرية بعظمتها وهشاشتها، يحرم عبوديتها كما يحرم فيلسوف العقل عبادة العقل، ويبقي شبابيك الوجود الإنساني مشرعة أمام رياح التعجب والسؤال... والإبداع. وبعدما أكدت خاتمة باب الحرية محورية الهمّ الماورائي عند نصّار، تأتي خاتمة الذات والحضور لتجعل من هذا الهمّ موضوع كتاب مقبل ممكن، ولو كانت كتابته ما تزال أملاً لا يرقى إلى الوعد: «هكذا تنتهي بنا الرحلة الاستكشافية في عالم الحاضر والحضور إلى آخر ما نستطيع قوله، وجودياً، عن القبل والبعْد، بعدما أوصلتنا إلى آخر ما نستطيع قوله، انوحدياً، عن صناعة الذات والتعالّي والقيم، ونحن في أنوار المسرح، مؤلفين ولاعبين ومتفرّجين. أمّا النواحي المظلمة من المسرح، والخروج من المسرح، إلى فوق، للنظر إلى المجري، مجرى التاريخ بكلّيته ومراحله، وإلى ما يكتنف المسرح والمجري معاً، وهو ما يمكن تسميته المطلق اللامتناهي، ومعرفة ما إذا كان هذا الخروج ممكناً من حيث المبدأ، وشروط إمكانه، ووسائله واليقين المصاحب له، فإنه يتطلّب بحثاً آخر، لا نقول عنه الآن سوى أنه أمل، وليس وعداً»^(٧٢).

خاتمة

هذا نرز من «كثرة» ناصيف نصّار. فقد عرفه قراؤه منظرًا للاستقلال الفلسفي، ثم للعلاقة المركبة والخطيرة بين الفلسفة والأيدولوجية، ثم فيلسوفًا للسلطة، فللحرية، فصاحب نظرية مكتملة العناصر في الحضور تلّم في وحدة متماسكة قضايا تقع في الميتافيزيقا النقدية، والأنثروبولوجيا الفلسفية، وإبيستيمولوجيا الأخلاق، وسواها.

وهو في كلّ هذه الموضوعات التي طرقها، سواء أتت في صلب اهتماماته الفلسفية الأساسية أم مرّ بها سريعاً بوحى من حدث أو مناسبة، بقي أميناً لمفهومه الجسور والمتواضع للتفلسف، بوصفه تفكيراً نسقياً ونقدياً وجذرياً، يحاول الاحتكام إلى مرجعية العقل وحده، مع التنبّه إلى أن تصنيف الأخير أو تأليهه ليس أقلّ خطراً عليه من تهميشه والتضييق عليه. إلّا أنّ تحديد الفلسفة بمرجعيتها

(٧١) المصدر نفسه، ص ٣٣٥ - ٣٣٧.

(٧٢) نصّار، الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي، ص ٦٢٣.

المعرفية وبمميزات بناءاتها النظرية ومنهجياتها لا يلغي روابطها الانتمائية بالزمان والمكان اللذين تتبدى فيهما. لذا فهي مدعوة، كما رأينا، إلى قراءة حاجات محيطها والتفاعل معها، إذ ليس في وسعها النهود إلى الكونية والشمولية اللتين ترفعانها فوق البناءات الأيديولوجية الصرفة، يقول نصار، إلا انطلاقاً من سياق تاريخي محدد هو الذي يعين لها، ولو جزئياً، موضوعاتها ولغتها. وهي، مع ذلك، مدعوة، في إصاؤها الفاعل لمطبات اللحظة التاريخية التي تنطلق منها، إلى مقاومة أسر اللحظة نفسها وإغرائها، وإلى الزهد بالجدوى الفورية والواقعية الساذجة، حماية لطاقتها النقدية الاستشراقية. من هنا، كون الاستقلال معركتها المستمرة: إزاء تاريخها، وإزاء التاريخ بشكل عام، وإزاء الأيديولوجية واللاهوت والأدب والعلم وسواها مما قد يتلبس لبوسها زوراً، أو قد يغريها بالاغتراب عن نفسها.

لا يدعي نصار لنفسه نجاحاً في كل هذه التحديات، ولا نحن ندعيها له. فمطلب الاستقلال الفلسفي إن هو إلا فكرة معيارية ناظمة. وظيفتها أن تشد بالتفلسف إلى أقصى إمكانات النزاهة والإبداع الفكريين، وأن تدفع بالفكر العربي المعاصر إلى استجراء علاقة صحيّة ونديّة مع التراث من جهة أولى، ومع الغرب من جهة ثانية، ومع الحاضر من جهة ثالثة، بحيث يصبح الأوّل دافعاً إلى الإبداع لا معيقاً له، ويغدو الثاني مهمازاً للفكر، لا معقياً منه، والثالث معين أسئلة وتحديات لا قصصاً تخطّ قضاياه القريبة حدود الممكن.

حسب نصار أنه اعتصم بموقعه وأسلوبه كفيلسوف على امتداد مسيرته الفكرية التي تخطت الخمسين عاماً، فما أغراه نظمٌ بيانيّ، ولا شطحٌ لاهوتيّ، ولا الانسحاق لتسويغ هذه أو تيك من الأيديولوجيات الصغيرة المدّعية الرفعة الفلسفية. وأنه نسج، من موقعه هذا، لغة فلسفية لم تجد حرجاً في ترجمة ما احتاجته من مصطلحات ومفاهيم، ولا في تبني ما استساغته من ترجمات متداولة، ولا وفرت على نفسها عناء اجتراح الجديد داخل العربية عند الحاجة، فأنت متصالحة مع عروبته ومع العصر، بعيدة عن الغرائبية والاصطناع، منفتحة على المراجعة والتطوير.

وقد أيقن مفكرنا أن قيام فلسفة عربية معاصرة مستقلة بالمعنى الذي أرادته، دونه، إلى العقبات النظرية التي أشبعها درساً وتحليلاً، وما انفك يحاول تذليلها، عقبات تقع في باب الوضعيّة الحضاريّة العامّة. من هنا قوله بضرورة انسلاك النهضة الفلسفية المرجوة ضمن نهضة شاملة، وتكرّسه لإعادة بناء مفاهيم الحرية والسلطة والأمة والتاريخ والدولة وسواها من أساسيات النهوض السياسي والثقافي العام، مع علمه أنه بذلك إنما يتعهد ورشة وعرة تستلزم عملاً دؤوباً، طويل الأمد، قد يؤتي ثمره نهضة وقد لا. لكن لا سبيل سوى العمل والأمل عند من يرفض «الإرادوية الساذجة والقدرية الخانقة والتبعية الخانعة [...]». فإن شقاء الأحرار، في معاناة الإبداع، أحبُّ (إليه) من سعادة العبيد، في الجنة^(٧٣).

(٧٣) ناصيف نصار، «الفلسفة بين القلعة والسوق»، في: نصار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، ص ٣٠٨.

مؤلفات ناصيف نصّار

- نصار، ناصيف. الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العَلَمانيّة. بيروت: دار الطليعة، ٢٠١١.
- _____. الإيديولوجية على المحكّ: فصول جديدة في تحليل الأيديولوجية ونقدها. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤.
- _____. باب الحرّة: انبثاق الوجود بالفعل. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣.
- _____. تصوّرات الأُمّة المعاصرة: دراسة تحليليّة لمفاهيم الأُمّة في الفكر العربيّ الحديث والمعاصر. ط ٢. بيروت: دار أمواج؛ مكتبة بيسان، ١٩٩٤ (ط ١، الكويت: مؤسّسة الكويت للتقدّم العلمي، ١٩٨٦).
- _____. التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربيّة الثانية. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤ (ط ١، ١٩٩٧).
- _____. الذات والحضور: بحثٌ في مبادئ الوجود التاريخي. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٨.
- _____. طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع. ط ٤. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٩ (طبعة ١، ١٩٧٥).
- _____. الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليليّ وجدليّ لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه. ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤ (ط ١، ١٩٨١). (تُرجم إلى الفرنسيّة والإسبانيّة والفارسيّة).
- _____. الفلسفة في معركة الإيديولوجية: أطروحات في تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦ (ط ١، ١٩٨٠).
- _____. في التربية والسياسة. متى يصير الفرد في الدول العربيّة مواطنًا؟. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥. (ط ١، ٢٠٠٠).
- _____. مطارحات للعقل الملتزم: في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦.
- _____. مفهوم الأُمّة بين الدين والتاريخ. دراسة في مدلول الأُمّة في التراث العربيّ الإسلاميّ. ط ٥. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣ (ط ١، ١٩٧٨).
- _____. مقالة في الوجود: قراءة نقدية في سيرة ذاتيّة فلسفيّة. بيروت: دار النهار، ٢٠٠١.
- _____. منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر. ط ٢. بيروت: دار أمواج، ٢٠٠١ (ط ١، ١٩٩٥).
- _____. نحو مجتمع جديد: مقدّمات أساسية في نقد المجتمع الطائفيّ. ط ٥. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥. (طبعة ١، بيروت: دار النهار، ١٩٧٠).

الفصل السابع عشر

موسى وهبة (١٩٤١ -)

ميتافيزيقي في القرن الحادي والعشرين

جمال نعيم

موسى وهبة^(١) حالة فريدة من التفلسف العربي المعاصر، حالة تكاد تكون وحيدة في طريقها في التفلسف بالعربية، حيث بإمكاننا أن نضعه في معارضة تامة لكل ما تمّ ويتمّ باسم الفلسفة العربية، التي أرادت لنفسها أن تكون معاصرة وأن تبتدع نوعاً من الفلسفة الخاصة بنا نحن العرب. لذا نرى أهميّة الالتفات إلى بادرتة الفلسفية التي انشغلت، بالدرجة الأولى، بشروط إمكان الفلسفة بالعربية اليوم، علّنا نستطيع أن نفهم أسباب تعثر قيام فلسفة عربيّة، أو بالأحرى فلسفة بالعربية، منذ بداية القرن العشرين، رغم كلّ الجهود الحثيثة واللامنكفئة التي بذلها أعلام كبار في إنتاج فلسفة عربيّة معاصرة نستطيع أن نضاهي بها الأمم، متناسين أنّ ما يخض العرب كجماعة بشريّة من دون بقيّة الجماعات، لن يشكّل فلسفةً بحصر المعنى.

وعندما نتحاور مع وهبة أو نستمع إليه أو نقرأ له، نجد أنفسنا أمام فيلسوف كبير يعرف سرّ الفلسفة، ونعرف عندئذ أهمّيّتها ومتى تتدخّل أو لا تتدخّل في شؤون غيرها. فالفلسفة ليست ثقافة

(١) من مواليد شيخ طابا (عكار) في شمال لبنان، حصل على دكتوراه الدولة في الآداب من جامعة السوربون (باريس) في العام ١٩٧٤ بدرجة مشرفٍ جداً. أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة والفلسفة العامة والميتافيزيقا في الجامعة اللبنانية (١٩٧٤ - ٢٠٠٥). انتسب إلى الحزب الشيوعي اللبناني في صيف ١٩٦٨، ولكنه عبّر عن رفضه ممارسة هذا الحزب الذي انخرط كفريق في الحرب أو الحروب اللبنانية إلى أن غادره رسمياً في نهاية ١٩٧٨. وسرعان ما غادر الماركسيّة نفسها بفضل تعمّقه في قراءة كانط، وأيضاً في قراءة الفيلسوف الماركسيّ لوي ألتوسير. مؤسس نهار الكتب ورئيس تحريرها (١٩٩٦ - ١٩٩٧). من مؤسسي اللقاء الفلسفيّ ومجلة فلسفة (٢٠٠٠ - ٢٠٠٥). وعضو لجنة الفلسفة الاستشاريّة في المنظّمة العربيّة للترجمة (٢٠٠١ - ٢٠٠٧). ترجم إلى العربيّة هيوم وكنط ونيتشة وهوسرل وهايدغر. وكتب عشرات المقالات الفلسفيّة. وهو الآن في صدد جمعها وإصدارها في أربعة مجلدات.

ولا رأياً من الآراء ولا حتى رأياً أصلياً^(٧) تُشتق منه بقية الآراء، ولا موقفاً سياسياً نتخذه أو ندعو إليه من أجل تغيير المجتمعات نحو الأفضل، مع أن لها علاقة بهذه النشاطات كلها^(٨). تقوم الفلسفة ببناء سِستام^(٩) وفقاً للأسئلة التي يهتم بها العقل انطلاقاً من طبيعته بالذات. والعقل، إذ يقوم بذلك، يقوم به محاولاً الإجابة بما تيسر له من أدوات ونور طبيعي^(١٠) موجود بالضرورة عند كل ذي عقل سليم، ليطفئ نار الأسئلة التي لا تتوقف، ويشعر بالراحة مؤقتاً^(١١) إلى أن يأتي فيلسوف كبير آخر ويحدث ثقباً في السِستام الذي بنيها، أي في المظلة التي كانت تجعل التفكير ممكناً، وكانت تقينا شرّ الخواء. وهكذا من فيلسوف إلى آخر، نحاول ترقيع المظلة أو تجديدها أو استبدالها بمظلة أخرى، حتى لا نقع من جديد في لُجة الخواء الذي من ميزاته أنه يُخوي، أي يمنع ربط أي فكرتين في ما بينهما، فلا تعود لدينا أفكار لأنها تندثر وتلاشى حالما تشرع في الظهور^(١٢).

أولاً: تفلسف بالعربية

يختلف موسى وهبة عمن عرفنا من أساتذة^(١٣) ومتفلسفين بالعربية. ميزته أنه يُصرّ على التفلسف بالعربية. وهذا موقف غريب من شخص ضليع باللغات الأجنبية ومتبحر بالفلسفة الغربية منذ نشأتها عند الإغريق. ذلك أنه يعتقد أن الفلسفة بنتُ مدن لا بنت ضواحي. وأي كاتب، من هنا، يكتب بلغة غير لغته يكون كمن يسكن الضواحي. فتبقى كتاباته على الهامش ولا تفعل فعلها في النشاط الفلسفي المعاصر^(١٤). أما إذا كتب وأبدع بلغته الأم، فإن لقوله وقعاً مختلفاً ويكون تأثيره، عندئذ،

(٢) يميز دولوز الأفهوم من كل من الرأي والرأي الأصلي. انظر خاتمة كتاب: Gilles Deleuze et Félix Guattari, Qu'est-ce que la philosophie?

(Paris: Éditions de Minuit, 1991) pp. 189-206.

(٣) موسى وهبة، «فلسفة لا ثقافة»، مجلة فلسفة (بيروت)، العدد ١ (خريف ٢٠٠٣)، ص ١٤٢ - ١٤٤.

(٤) يميز موسى وهبة بين كل من سِستام (système) ونسق (ordre) ونظام (régime). انظر: موسى وهبة، «مصلحات نقد العقل المحض»، مجلة الفكر العربي، العدد ٤٨ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٧)، ص ٨٩.

(٥) انظر: رينه ديكرت، مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، ط ٢ (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ١٩٧٠)، ص ٨٦.

(٦) يقول كانط: «للعقل البشري، في نوع من معارفه، هذا القدر الخاص، أن يكون مرهقاً بأسئلة لا يمكنه ردها، لأنها تُطرح عليه بطبيعة العقل نفسه، ولا يمكنه أيضاً أن يجيب عنها، لأنها تتخطى كلياً قدرة العقل البشري». انظر: عمانوئيل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة (بيروت: دار التنوير، ٢٠١٥)، ص ٢٩.

(٧) يقول دولوز: «نحن نطلب فقط قليلاً من النسق لنحلمي أنفسنا من الخواء. لا شيء أكثر إبلاماً، وأكثر غمّاً من فكر ينفلت من ذاته، من أفكار تهرب، تتوارى حالما تشرع في الظهور، يأكلها النسيان سلفاً أو يُرمى بها في أفكار أخرى لا نتحكم بها أيضاً». انظر: Deleuze et Guattari, Qu'est-ce que la philosophie? p. 189.

(٨) أشرف موسى وهبة على رسالتي للماستير التي كانت بعنوان ميشال فوكو: الطريقة الجديدة في التساؤل، وعلى أطروحتي للدكتوراه التي كانت بعنوان جيل دولوز وتجديد الفلسفة، والتي مثلت تمريناً شاقاً على القول الفلسفي بالعربية، حيث كان هناك إصرار على إنجازها باللغة العربية. وقد نجحنا في ذلك إلى حد كبير، حيث أصبح دولوز، بفضلها، بالعربية ممكناً؛ لأنها تناولت أثره بكامله. وهذا يعود، في جانب كبير منه، إلى «تمرينات» موسى وهبة الفلسفية. ولقد قلت عنه مرة: «لم تكن نسمع صوت أستاذ وحسب، بل شيئاً من صوت كنط، وحتى صوت الفلسفة نفسها».

(٩) في مقال بعنوان «عن كمال الحاج»، ألقاه في الحركة الثقافية - انطلياس في ١٠ آذار/مارس ٢٠٠٢، يقول وهبة: «أحسب أن الفلسفة لا تعيش في الضواحي. إن الفلسفة مدنيّة (عاصميّة). إن الفلسفة علنيّة تتكلّم لغة الجمهور. بمعنى أننا نحن الأحياء هنا والآن، في بيروت عاصمة لبنان، مهما قلنا أو كتبنا فلسفة باللغة الأجنبية، نكون ألحقنا بيروت ضاحية بإحدى عواصم العالم وحسب، ورفعنا التفلسف من المجال التداولي الحي وحسب، من الساحة العامة، من الأغورا (agora)، إلى الشوارع الخلفية والأروقة. سنظلّ نرطن بالفلسفة على الأرجح، لكن ممارستنا لها ستبقى أشبه بلغة المهاجر الباقية على حالها حين ترك مجاله التداولي».

أكبر من حيث قدرته على إغناء القول الفلسفيّ العالميّ، عبر الإضاءة على بعض الجوانب الغامضة في التراث الفلسفيّ، ولو بقليل من الإلهام الذي أتاحتها اللغة العربيّة. وقد كان دولوز يقول إنّنا نعمل كثيراً من أجل قليل من الإلهام. وهذا ما لم يلتفت إليه كثيراً غالبية «فلاسفتنا» المعاصرين؛ إمّا لأنهم فضّلوا الكميّة على النوعيّة، وإمّا لأنهم فضّلوا الكتابة بلغة غير لغتهم، فلم تترك «فلسفتهم» التأثير المطلوب، وهي ماتت بموتهم. أمّا الفيلسوف المبدع، فيمتدّ تأثيره إلى ما شاء الله، لأنّ ما أتى به لا يموت بمرور الزمان، إذ إنّ هناك شيئاً خالداً في كلّ فلسفة كبيرة. لذا ما زلنا نرجع إلى أفلاطون وأرسطو ومن قبلهما من فلاسفة الإغريق الأوائل. فالفلسفة ليست خبريّات ما تلبث أن تفقد أهمّيّتها بعد حين، بل هي طريقة معيّنة في طرح المشكلات التي يطرحها العقل البشريّ وفي إعادة طرحها. إنّها طريقة مختلفة في التفكير. وعندما تتغيّر طريقتنا في التفكير يتغيّر معها كلّ شيء، إذ لا نعود نرى الأشياء كما كنّا نراها من قبل. وعبثاً نحاول أن نقفز فوق هذه الحقيقة، ونجعل من الفلسفة شيئاً شبيهاً بالعلم، أو أن نعتبرها أمّا للعلوم. فالفيلسوف ليس علامة، بل مبتكر طريقة جديدة في التساؤل. لذا يبقى منارة حتى بعد موته. وقد كان دولوز يقول إنّ حال الفيلسوف بعد موته يشبه حال النجم عند اندثاره حيث يصبح أكثر إشعاعاً وأشدّ نوراً. ولا غرابة في ذلك، فالنصّ الفلسفيّ الكبير هو نصّ غنيّ ومكثّف، ويبقى عرضةً لقراءات تتجدّد باستمرار. لذا بإمكاننا أن نعود إلى أيّ من الفلاسفة السابقين وندمج مشكلاتهم الفلسفيّة في مشكلاتنا المعاصرة، مع ما يقتضي ذلك من تعديل وتحوير في هذه المشكلات حتى تنسجم مع الأفق الجديد الذي تدخل فيه، أي حتى تتفق مع السّستام الجديد الذي نقوم ببنائه. هذا ما كان وهبة يمارسه في نشاطه الفلسفيّ، وما يريد أن ينهّنا إليه عبر تفلسفه بالعربيّة. لذا كان كلّ أفهوم جديد يبتدعه^(١٠)، ليعبّر عن الفيلسوف الذي يكون بصدد ترجمته، يأخذ كلّ هذا الضجيج^(١١). لكن، لحسن الحظ، ما تلبث أن تهدأ هذه الثروات عديمة النفع، التي لا تعرف أنّ الفلسفة غير شعبيّة، وإنّ كانت في جوهرها تتوجّه إلى البشريّة جمعاء، إلى الإنسان بما هو إنسان، إلى كلّ ذي عقل يتمتّع بحسّ سليم.

(١٠) يقول دولوز: «تقوم الفلسفة دائماً باختراع أفاهيم». ويضيف: «للفلسفة دور يبقى راهناً تماماً، وهو إبداع الأفاهيم. ولا أحد يستطيع أن يقوم بذلك مكانها». ويضيف أيضاً: «فالفلسفة ليست تواصلية، ولا تأملية أو تفكرية. إنّها مبدعة أو حتى ثورية، في طبيعتها، وهي لا تفتأ تبدع أفاهيم جديدة. شرطها الوحيد أن تمتلك ضرورة، لكن أيضاً غرابة، وهي تمتلكهما بقدر ما تجيب عن مشكلات حقيقية. فالأفهوم هو ما يمنع الفكر من أن يكون مجرد رأي، مشورة، مناقشة وثيرة». انظر: Gilles Deleuze, Pourparlers (Paris: Ed. de Minuit), 1990, p. 186.

(١١) أبو يعرب المرزوقي، «الأفهوم» مصطلح غير مقنع، مجلة فلسفة، وهو يفتح ملفّ التشقيق اللساني ودلالاته الحياة، ٢٠٠٤/٤/١٣.

ثانياً: «المنعطف الكنطي»

ليس هناك في حياة وهبة الشخصية من شيء غير اعتيادي، من شيء قد أثر بشكل حاسم في حياته، وشكل منعطفاً فيها. فحياته تكاد تختصرها حياته الفلسفية من بحث وتعليم وترجمة وتأليف. لقد عاش حياة فيلسوف بامتياز، حياة هادئة لا يعكرها ضجيج الأحداث الخارجية التي كانت تجد مكانها دائماً في القول الفلسفي الذي يفكر الكون والإنسان والحياة. حتى انتماؤه إلى الحزب الشيوعي (١٩٦٨ - ١٩٧٨) لم يشكّل منعطفاً في حياته، بل ربّما كان تزكّه لهذا الحزب، بعد أن كان وجهاً فيه لسنوات، تعبيراً عن منعطف كبير في حياته. وذلك بعد قراءته الحاسمة لكنط، وقراءته للفيلسوف الماركسي الفرنسي لويس ألتوسير الذي بين أن الماركسية هي آتية - أنسية نظرية^(١٢). ويمكن القول إن قراءته لكنط، هذا الفيلسوف الذي فكّر الثورة الفرنسية وشرعة حقوق الإنسان، وأسّس الحداثة، قد حسمت كلّ شيء، وشكّلت هذا المنعطف الكبير الذي ما يزال يفعل فعله في غالبية «تمارينه» الفلسفية.

هذا، ويندرج تفلسف وهبة في الحقل الجديد الذي اكتشفه كانط وحرّثه. وهو ليس حقل الكون أو مجال التساؤل القديم، ولا حقل المعرفة أو مجال التساؤل الحديث، بل حقل شروط الإمكان حيث كانت مشكلة النقد العامة: كيف يمكن للأحكام التأليفية قلياً أن تكون؟ فكنط، بنقده العقل المحض، بحث في شروط إمكان الميتافيزيقا قبل الخوض في موضوعات المعرفة وساتيم الفلسفة. وكذلك بحث وهبة في شروط إمكان القول الفلسفي بالعربية اليوم قبل الخوض في ما هو متداول من أقوال فلسفية عربية.

لكن موسى وهبة لا يبحث عن الشروط العامة التي يجب أن تتوافر في أي مجتمع حتى تكون الفلسفة ممكنة، بل يبحث في إمكان وجود شروط خاصة بالمجتمعات العربية المعاصرة، شروط لا بدّ من توافرها إذا أردنا للفلسفة بالعربية، يوماً، أن تقوم. فعرب العصر^(١٣) لا تنقصهم الجهود المخلصة ولا الرغبة الصادقة من أجل إنتاج فلسفة بالعربية، بل ما ينقصهم هو توافر هذه الشروط. لذا تذهب جهودهم سدّ حيث لم يُعترف بأيّ فيلسوف عربيّ عالمياً، كما لم يستطع أيّ متفلسف عربي أن يمدّد دائرة نفوذه خارج مجال تداوله بالعربية.

(١٢) «بإمكان القول إنني غادرت الماركسية عائداً إلى ذاتي، إلى لغتي الخاصة بعد أن تبين لي أنّ ما لا يمكن أن أحتمله في الماركسية هو ما يميّزها كلغة نضالية أي جوهرها. وهو أولاً أن يكون العمل قواماً على النظر، وهذا معناه إخضاع الرأس للزندان والمخّ للنخاع الشوكي. وهو ثانياً أن يكون التطبيق معيار الصواب، فلا يصحّ إلا الصحيح، وأنّ ما يصحّ هو بالتالي الصحيح. وهو ثالثاً أن يكون الكلّ قواماً على الجزء والجماعة قواماً على الأفراد، فلا تبقى قيمة إلا لفرد واحد يقوم على الجماعة هو الزعيم أو الإمام. هكذا يُردّى البعد الميتافيزيقي للإنسان، فيتحوّل إلى أداة بلا روح». انظر: «أجوبة عن أسئلة»، في: محمد العبد الله، حبيبي الدولة (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨٦).

(١٣) يقول وهبة في توطنه كتاب البعط الفلسفي بالعربي، وهو كتاب قيد النشر، ما يلي: «أقصد بعرب العصر، لا الساسة العرب، ولا جموع العرب كعرق بشري واسع الانتشار في المعمورة الحاضرة، بل «مثققي» العرب أو أولئك المتذمّنين الذين يكتبون بالعربية أفكارهم وآراءهم ومجمل نتاجهم الذهني. وأنسبهم إلى العصر من حيث ينسبون أنفسهم أو ينتسبون جزءاً ما به يتشكّلون بوصفهم أناساً ناطقين».

ثالثاً: البَـعْطُ الفلسفيّ بالعربيّ

ما يقوله وهبة بسيطٌ للغاية وقليلةٌ جُمْلُهُ، لكنّه في غاية الأهميّة: ليست الفلسفة ما تظُنّون، فأنتم أخطأتم معناها. لذا لم تنجحوا في إبداعها. لقد كنتم متعجّلين ومتحمّسين أكثر ممّا ينبغي، واعتقدتم أنّه بإمكانكم أن تكونوا من الكبار في الفلسفة إذا سلكتم طريق العمّالان وأهملتم طريق العِلْمَان^(١٤). لكن لا مناص من سلوك الطريق الطويلة الوعرة، ببطء شديد، وإلاّ نبقى في الحلقة المفرغة ذاتها، أي نبقى نعبّر عن حاجة كبيرة إلى الفلسفة، لكننا نملأ هذه الحاجة بما يشبه الفلسفة، أي بأقوالٍ في أهميّة الفلسفة ودورها وفائدتها لا في الفلسفة. وهذا ما يحلو لوهبة أن يسمّيه البَـعْطُ الفلسفيّ بالعربيّ^(١٥)، أي أنّ عرب العصر يعطون الفلسفة، أي يذبّحونها كما تُذبح الشاة، لكن لكي يعطوا هم في اتّجاه آخر.

في تعليقه على مقالات العدد (٦٣) من مجلّة الفكر العربيّ، الذي حمل عنوان «الفلسفة والعلوم»، يشرح وهبة ما يعنيه بالبعط الفلسفيّ بالعربيّ، قائلاً: «وأراني الآن أكثر اهتماماً بالانسياق في سياق هذا القول الموسوم بالفلسفيّ لأرى ما إذا كان تمهيداً للقول في الفلسفة أم مجرد بعطٍ فلسفيّ يمهد لحاجة أخرى. ما الحاجة الأخرى!». ويضيف: «وأقول إنّها تبعط. وأتسامح مع أرسطو الذي عرّف كلّ شيء تقريباً، ولم يعرف البَـعْط، لأنّه كان لا يتقن العربيّة، لا شكّ في ذلك. والبعط، لغةً، الذبح، يُقال بعط الشاة وشحطها إذا ذبحها. والبعط والإبعاط، الغلوّ في الجهل والأمر القبيح. وتقول العامّة للدابة التي دُبحّت وما زالت تتحرّك في غير اتّجاه: الدابة تَبْـعُـط. وأُطلق البعط الفلسفيّ على الأقاويل التي تبعط (تذبح) الفلسفة لتبعط (تتحرك) هي في اتّجاه آخر. فهي تقلّ عن القول الخطابيّ وتهدف لا إلى النظر بل إلى العمل».

وكان قد طرح تساؤلات في بداية مقالته: «هل بالعرب حاجةٌ إلى الفلسفة؟ وإذا كانت بهم حاجة، فلماذا الفلسفة؟ وإذا لم تكن بهم حاجة، فما معنى هذا «البعط» الفلسفيّ بالعربيّة الذي طار غباره وعلا؟». واعتبر أنّ همّ العرب الأساسيّ هو سؤال ما العمل؟ إذ إنّ حركة التفكير الحديثة والراهنّة بالعربيّة «منذ قرنين ونيف كانت، ولم تزل، يحفزها سؤالٌ مركزيّ واحد: ما العمل؟ ما العمل للخروج من المأزق الراهن؟ وبتعابير مختلفة وصيغ أكثر تقنية: ما هي أنجع السبل والوسائل الكفيلة باسترداد الهويّة، أو اكتساب الحداثة، أو مجاراة العصر من دون فقدان الهويّة، أو تحقيق النصر على الأعداء (من هم الأعداء؟) إلخ، إلخ». وهكذا يكون القول الفلسفيّ العربيّ مجرد تمهيد للقول لأنّه ينهمّ بالكلام على فائدة الفلسفة ودورها ولزومها، لا على الفلسفة نفسها. فهو لا يرمي نفسه في

(١٤) انظر: موسى وهبة، «ابن رشد وإمكان القول الفلسفيّ» مجلّة الفكر العربيّ المعاصر، العددان ١٠٨ - ١٠٩ (١٩٩٩).

(١٥) وُرِدَ في توطئة كتاب البعط الفلسفيّ بالعربيّ، وهو كتاب قيد النشر، ما يلي: «والحراك لا يتعيّن بذاته ولا بمنطقه بل بما إليه

يسعى. ولذا صخّ القول «البعط الفلسفيّ بالعربيّ» حيث «الفلسفيّ» نعتٌ لاحق و«العربيّ» اسمٌ للسان يُفترض أنّه مبين».

بحر مشكلاتها الهائج ويبدأ بتعلّم السباحة على الطبيعة. يقول وهبة: «وإذ يقدّم الكلام على الفلسفة أوراق اعتماده لنصاب غير نصاب العقل وحده، يصير كلاماً لا على الفلسفة بل على فائدها ودورها ولزومها؛ ويصير القول مجرد تهديد للقول، وتامماً، كما هو بالبسة وألفاظ مستعارة»^(١٦).

رابعاً: كيف يمكن للفلسفة أن تكون بالعربية اليوم؟

لعلّ هذه المشكلة هي المشكلة الرئيسة في مشروع موسى وهبة الفلسفي الذي ابتداءً منذ أربعة عقود تقريباً. فقد بحث وهبة عن الشروط الواجب توافرها لتكون الفلسفة بالعربية ممكنة اليوم، أي ما الشروط التي تسمح، عربياً، بابتداع فلسفة عربية جديدة؟ عربية من حيث اللغة والتعبير، لا من حيث التوجه والمضمون، لأنّ الفيلسوف، في عمله، يتوجّه إلى البشرية جمعاء لا إلى جماعة بشرية معينة. واكتشف أنّ غالبية مفكّري العرب المعاصرين قد تجاوزوا مشكلة الإمكان هذه، وراحوا يخوضون في مشكلاتهم الفكرية معتقدين أنّهم ينتجون فلسفة في حين أنّ ما ينتجون هو، في أحسن الأحوال، أيديولوجيا. فالكلّ على عجلة من أمره، ويريد أن ينهض بأتمته ومجتمعه عبر الفلسفة، متناسياً أنّ الفلسفة لا غاية لها خارجها، أو على الأقلّ، فإن كانت لها غاية، فلن تكون من شأن الفيلسوف، بل من شأن المثقّف والسياسيّ ومن يتعاطى في شؤون مجتمعه وأتمته. لذا يقف وهبة على مسافة من المشاريع الفلسفية التي قام بها مفكّرون عرب معاصرون كبار، من أمثال عبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود ومحمّد عابد الجابري وطه عبد الرحمن وشارل مالك وكمال الحاج، ... إلخ. فهذه المشاريع، رغم أهميّتها، لم تستطع أن تنتج فلسفة تتّسم بالعالمية وتمدّ تأثيرها خارج بيئة «الفيلسوف». وبالتالي لا نجد بدويين ومحموديين وجابريين في الأمم الأخرى، مثلما نجد سارترين وفوكويين وهيغلين وكنتيّن.

وهكذا نرى أنّ وهبة انشغل بوضع الأسس التي تجعل الفلسفة بالعربية ممكنة، حتى لا نبقى نبعط الفلسفة، ونحن نعتقد أنّنا نمارسها وننتجها. والفلسفة عندنا لم تنبت نباتاً حسناً ليس بسبب غياب الشروط المجتمعية العامة (كغلبة الديني على ما عداه مثلاً) حيث يكون الفيلسوف، إن وُجد، مجرد مذنب لا يلبث أن يحترق من دون أن يترك أثراً ولا عاقبة، بل أصلاً بسبب غياب الشروط التقنية، إن جاز التعبير، التي تتعلّق بتجهيز اللغة أو تهيتها لتكون قادرة على استيعاب جسد الفلسفة الحي^(١٧)، أي تراثها الذي لا غنى عنه لكلّ متفلسف، والذي من دونه لا إمكان لقيام فلسفة بالعربية؛

(١٦) موسى وهبة، «الحاجة إلى الفلسفة» (حول العدد ٦٣ من مجلّة الفكر العربي)، مجلّة الفكر العربي، العدد ٦٤ (١٩٩١)، ص ٢٤٥ - ٢٥٤.

(١٧) يقول وهبة، في محاضرة ألقاها في تونس في عام ٢٠٠٦، بعنوان «هيدغر بالعربية»، ما يلي: «مستقبل القول الفلسفي بالعربية، إمكان قول الفلسفة بالعربية منوط إذن باستيضاح الحاجة العربية إلى الفلسفة. هل هي حاجة لاستخدام الفلسفة أم لخدمة التفلسف (لراحة العقل كانت القدماء تقول)، وبتأمين المناخ اللغوي المناسب الذي ليس سوى إحضار التراث الفلسفي، وما أسميه جسد الفلسفة الحيّ، إلى العربية».

لأنَّ الفيلسوف لا يشتغل في فراغ وهو يبنّي نتاجه على أنقاض^(١٨) نتاجات غيره، إذ لا يمكن لأيّ فلسفة أن تضع حدّاً أو نهاية للفلسفة، وإن ادّعت كلّ فلسفة ذلك. وإذا كان هذا التراث الفلسفيّ العالميّ غير موجود بالعربية، فإنّ الأقوال العربيّة المعاصرة تبقى مجردّ هوامش على متونٍ غائبة^(١٩)، وعندئذٍ لا غنى للقارئ عن العودة إلى هذه النصوص الأجنبيةّ الغائبة.

خامساً: الفلسفة والثقافة والمنفعة العمليّة

وعليّنا، في رأيٍ وهبة، قبل الخوض في هذا الإمكان العربيّ للفلسفة، أن نبحث في معنى الفلسفة اليوم. لكن حذارٍ من أن نفهم نشاط وهبة وكأنّه يأتي إلى الفلسفة من خارجها. فهو يرمي نفسه مباشرة في بحرّها من أجل تعلّم السباحة في بحر مشكلاتها ومسائلها. من هنا، فإنّ هذا النشاط هو نشاط فلسفيّ بامتياز بعكس ما قد يبدو عليه في الظاهر حيث يحلو لوهبة دائماً أن يقول إنّهُ مجردّ تمهيد أو تمرين في الإنشاء. والنصّ الفلسفيّ بادرة. في النصّ الفلسفيّ نبضٌ رئيسيّ يجعله نصّاً فلسفيّاً بامتياز. لذا نراه يقول في تقديم قراءته لكنط: «وتطلّب (النقد الكنطي)، منّي، تذليلاً لصعوبات العرض، واجتهاداً يعارض القراءات الشائعة في محاولة للقبض على النبض الذي يحرك النصّ»^(٢٠). وفي هذا الإطار، لا يمكن فصل المبنى عن المعنى. فالفلسفة ليست ضُمّة أفكار^(٢١) وحسب، وهي تشبه القصيدة واللوحه الفنيّة. من هنا، لا يمكن إهمال الصياغة اللغويّة التي تعبّر الفكرة من خلالها، أي لا يمكن إهمال أسلوب الفيلسوف. فالفلاسفة يقومون بتمارين لغويّة^(٢٢) من اشتقاقات وتوليدات وغير ذلك، تكاد تكون مجنونة ليظهروا براعتهم الفلسفيّة. وكلّ فلسفة كبيرة تتطلّب لغةً مناسبة تعبّر عنها، تتطلّب

(١٨) يقول وهبة: «لأنّ التفلسف لا يمكن بدوّه إلا استئنافاً، لا يمكن اختراع الفلسفة في كلّ مرّة من جديد. إلا أنّ التفلسف ليس تقليداً لما هو قائم فلسفيّاً. بل إنّهُ بالضبط خروج على هذا القائم، إنّما خروج فيه». انظر: وهبة، «فلسفة لا ثقافة»، ص ١٤٣.

(١٩) «أو هي تعليقات شخصيّة وهوامش على متون غائبة لا تتعدّى «المطّان» النظرية لثقافة عامّة (تريد أن تكون معاصرة فترطن بالحدّات وما بعد الحدّات ونهاية الفلسفة ونهاية التاريخ، إلى ما هنالك من إضافات». انظر: موسى وهبة، «إمكان القول الفلسفيّ بالعربيّة»، في: العربيّة في لبنان (بيروت: منشورات جامعة البلمند، ١٩٩٨)، ص ٣٥٣ - ٣٧٣.

(٢٠) موسى وهبة، «تقديم الترجمة»، في: كانط، نقد العقل المحض، ص ٩.

(٢١) يقول وهبة في «هيدغر بالعربيّة»: «وإذا لم تكن الفلسفة مجردّ مجمع أفكار، إذا كانت في الأساس نحواً وبادرة متّسقة في حركتها، فيجدر بالأحرى عدم الانشغال بالمعنى عن المبنى اللغويّ». انظر: موسى وهبة، «فلسفة لا ثقافة»، مجلّة ثقافة، العدد ١ (خريف ٢٠٠٣)، ص ١٤٣.

(٢٢) يقول دولوز: «غير أن بعضها يتطلّب أيضاً كلمة غير عادية، وأحياناً بربريّة أو صادمة، عليها أن تشير إليها، بينما يكتفي بعضها الآخر بكلمة شائعة عادية جداً تنضح بنغمات متوافقة جدّ بعيدة جداً بحيث لا تُدركها أذنّ غير فلسفيّة. يتوسّل البعض كلمات مهجورة، والبعض الآخر ألفاظاً مبتكرة، خاضعة لتمرارين اشتقاقيةً شبه مجنونة: الاشتقاق بوصفه ألعاب قوى محض فلسفيّة». انظر: Deleuze et Guattari, Qu'est-ce que la philosophie?, p. 13.

لغة غربية^(٢٣) داخل اللغة، لكن ممّا تسمح به اللغة ذاتها. لذا ينشغل وهبة بشروط إمكان الفلسفة بالعربية اليوم. وهو يضرب أمثلة على ذلك من كانط وهيغل ونييتشه وهوسرل وهایدغر وسارتر الذين اشتغل عليهم، وحاول أن يترجم أمهات أعمالهم الفلسفية. وهو، إذ بأسف على شيء، فإنّه بأسف على عدم ترجمته لكتاب هيغل الرئيسي فيمياء الروح الذي اشتغل عليه طويلاً ولم يتابع ترجمته. وكثاً، منذ أيام الجامعة، نوّد أن يتابع هذه الترجمة حتى لا نبثلي بترجمة بلا روح.

ولعلّ فلاسفة العرب المعاصرين انجرفوا في التيار السائد الذي خلقته الماركسيّة في العالم أجمع، تبعاً لمقولة ماركس الشهيرة: «إنّ الفلاسفة لم يفعلوا غير أن فسروا العالم بأشكال مختلفة، ولكن المهمة تتقوّم في تغييره». وهذه المقولة استندت إلى فكرة تقول إنّ ما جاء به هيغل هو نهاية الفلسفة، هو نهاية الحكمة، أي إنّ تفسير العالم قد أنجز مع هيغل. والمطلوب، الآن، هو تحقيق ما أنجزه هيغل، نظرياً، عبر الفعل السياسي. لذا اعتُبر هيغل خاتم الفلاسفة^(٢٤). لكن ما غفل عنه ماركس وفلاسفتنا المعاصرون هو أنّ التغيير كان هدف جميع الفلاسفة من خلال تغيير طريقة التفكير، من خلال التفكير بشكل مختلف، أي إنّ الفلاسفة لا ينشدون تغييراً مباشراً بل تغييراً غير مباشر. وما لم تتغيّر طريقة التفكير، فإنّ لا شيء جوهرياً يتغيّر في المجتمع، فيبقى ما نشكو منه وما نحاول تغييره على حاله من دون أن نتقدّم كثيراً.

إذاً، ينبع موقف وهبة ويستند إلى فهم مختلف للفلسفة، يرى أنّ الفلسفة ليست الثقافة، ليست ثقافة مهجوسة بالنضال والتغيير، أي إنّ الفلسفة لا تصلح للعملي مباشرة، أي لا منفعة عمليّة من الفلسفة؛ لأنّه لا غاية من الفلسفة سوى الفلسفة. وإذ ينهّم الفيلسوف بأسئلة العقل التي يطرحها بحكم طبيعته، فإنّ هذا الانهماك يخصّ البشريّة جمعاء، ولا يخصّ جماعة معيّنة من البشر. وهذا ما لا ينهّم به متفلسفو العرب المعاصرون، إذ ينهّمون بهموم نضاليّة، تهدف إلى النهوض بأمّتهم من حال التخلف والتأخّر الذي حلّ بها، بعدما حقّقت الأمم الأخرى نهضتها وحدثتها، ولم تستطع أمة العرب ذلك. وهم ينطلقون من مسلّمة تقول إنّ النهضة المرجوة والفلسفة متلازمتان، معتبرين أنّ التغيير المنشود يتعلّق مباشرة بإبداع فلسفة خاصّة بنا، فلسفة تعبّر عن آمالنا وطموحاتنا وعن توقنا إلى التغيير والتقدّم، وتكون بمثابة إجابة عن السؤال الذي لطالما شغل مفكرّي العرب المعاصرين: كيف نكون معاصرين ونبقى عرباً؟ أي كيف نجتمع ما بين الأصالة والمعاصرة؟

(٢٣) ينقل دولوز بإعجاب عن مارسيل بروست قوله: «تُكتب الكتب الجميلة بنوع من اللغة الغريبة». انظر: Gilles Deleuze, Critique et : انظر: Clinique (Paris: Éditions de Minuit, 1993), p. 7.

(٢٤) يقول فوكو: «إنّ عصرنا كلّهُ سواء من خلال المنطق أم من خلال الإبيستمولوجيا، وسواء، من خلال ماركس أم من خلال نييتشه، يحاول أن يفلت من هيغل، وما حاول أن أقوله لكم حالاً يُعدّ تنكراً للوغوس الهيجلي». ويضيف: «لكن أن نفلت حقيقة من هيغل، فهذا يفترض أن نقدّر بدقّة ما يُكلّفه الانفصال عنه؛ وأن نعرف إلى أين اقترب، ربما جلسة، ممّا هيغل؛ وأن نعرف، في ما يسمح لنا التفكير ضدّ هيغل، ما هو أيضاً هيغلي، وأن نقبس إلى أيّ مدى ما يزال ربما رجوعنا عنه خدعة يوجّهها إلينا وينتظر، في نهايتها ثابتاً وفي مكان آخر». انظر: Michel Foucault, Ordre du discours (Paris: Gallimard, 1970), pp. 74-75.

وما هو مقلق وواعد في آن واحد، في كتابات وهبة، هو فهمه هذا للفلسفة التي يميّزها بشكل مطلق من الثقافة. وهذا الفهم الذي يستند إلى كبار الفلاسفة، من أمثال أفلاطون وكنت وودولوز وفوكو، يقيم تمييزاً حاداً ما بين الفلسفة والعلم، وما بين الفلسفة والثقافة. فالفلسفة، في نظره، ليست خبراً عن العالم، ليست علماً بأيّ موضوع خاصّ من المواضيع التي تعالجها العلوم، كما أنها ليست أمّ العلوم، أي ليست قيمة على بقية العلوم. إنها مجرد طريقة معينة في التفكير، أي في طرح مشكلات ومسائل ينهم بها العقل البشري بحكم طبيعته بالذات، عند تفكيره في الكون والحياة والإنسان.

واستناداً إلى ما سبق، يتمّ تمييز الفلسفة من الثقافة باعتبار أنّ الفلسفة لا تبتغي أيّ منفعة عملية مباشرة، والفيلسوف لا يحمل هموماً نضالية. فالهدف من نشاط الفيلسوف هو إغناء القول الفلسفي العالمي من خلال طريقته الجديدة في التفكير التي تعيد طرح المسائل بطريقة مختلفة، وتجعلنا نرى الأشياء بطريقة مختلفة. والفلسفة، كما قال فوكو، هي التفكير بشكل مختلف^(٢٥)، أي ما يجعلنا نفكر بشكل مختلف، أي ما يجعلنا نطرح المشكلات والمسائل بشكل مختلف. لذا يمايز وهبة نفسه من كلّ متفلسفي عصره من العرب الذين غلبوا إرادة العَمَلان على إرادة العِلْمَان. لقد اهتموا بما هو عملي ونافع مباشرة من أجل النهوض بأمتهم العربية، بعد أن وقعت هذه الأمة في الانحطاط والتخلف. إذاً، لم يكن همّ «فلاسفة» العرب المعاصرين إغناء القول الفلسفي العالمي، بل استعمال الفلسفة من أجل تغيير مجتمعاتهم نحو الأفضل. وهذا لا يعني، بأيّ حال من الأحوال، أنّه لا يمكن الاستفادة من الفلسفة، وأنّ الفلسفة لا تصلح لشيء. فالنهر لا يبتغي سوى مواصلة السيلان والجريان^(٢٦)، والفيلسوف لا يبتغي سوى محاولة الإجابة عن انهمامات العقل البشري، وإن كان هناك من سيفيد من جريان النهر ومن تفلسف الفيلسوف. إنّ الفيلسوف في عمله يشبه عالم الرياضيات في عمله. فهذا الأخير لا يفكر كثيراً في المنافع العملية لأبحاثه. وهو يعمل من أجل إغناء الرياضيات وحسب، وإن كان يعرف أنّ هناك من سيفيد، يوماً ما، من هذه الأبحاث.

أقول إنّ مفهوم وهبة للفلسفة يقلقني لأنّه يبيّن لي عظم المهمة الملقاة على عاتق الفيلسوف وصعوبتها بالنسبة إلينا نحن العرب المعاصرين المتعجّلين الذين ننخرط مباشرة في هموم الثورة والنضال والتغيير، فلا يحصل التغيير لأنّنا لا نبحث عن الحقيقة لذاتها. وعندما يحصل التغيير، فإنّه يحصل نحو الأسوأ، وليس نحو الأحسن كما كنّا نأمل. فالمتفلسفون العرب المعاصرون قد أخطأوا

(٢٥) يقول فوكو: «ولكن ما الفلسفة، أعني النشاط الفلسفي، إذاً اليوم إنّ لم تكن عمل الفكر النقدي على ذاته؟ وإن لم تقم، لا على شُرْعنة ما سبقت معرفته، بل على محاولة معرفة كيف وإلى أي حد يمكن التفكير بشكل مختلف؟» انظر: Michel Foucault, *L'usage des plaisirs* (Paris: Gallimard, 1984), p. 15.

(٢٦) «أنا أفضل الفلسفة عن الثقافة من حيث هي بادرة ومن حيث تفلسف. ولكن الفلسفة هي ركيزة الثقافة، والثقافة تركز على الفلسفة وتغرف من بحرها، مثلما الطبيعة تأخذ من النهر الذي يجري. ما هم النهر من ذلك؟! إنه يتدفّق وحسب. بهذا المعنى لا ينبت العشب إلا على ضفاف النهر. والمحنة أنّ الثقافة العربية بعليّة لم تنهل من النهر الفلسفي وليس عندها نهر. ولأنها بعليّة، فهي في حالة تعيسة متردّية، إذ تعيش على حوافي الساقية التي تشرب منها وهي السياسة» (من حوار مع موسى وهبة أجراه الصحافيّ محمّد الحجيريّ إثر صدور مجلّة فلسفة، ٢٠٠٣).

معنى الفلسفة، في رأي وهبة، والغاية منها. لذا كانوا، في أحسن الأحوال، مثقفين لا فلاسفة. وفي المقابل، فإنّ هذا الفهم للفلسفة هو ما قد يكون مبشّراً وواعداً بالنسبة إلى الأجيال المقبلة من الفلاسفة العرب؛ لأنّه يضع بين أيديهم السرّ الذي يجعل منهم فلاسفة. من هنا، يصف وهبة عمله بالتمهيد للفلسفة القادمة، ويعتبر نفسه وغيره مجرد ممهّدين لفيلسوف المستقبل، الذي لا نعرف متى وأين يأتي. ومن الحكمة أن نكتفي بالتمهيد له لا أن نحّد أو نتوقّع قدومه.

سادساً: موسى وهبة ومشكلة الميتافيزيقا

تتفرّع عن مشكلة إمكان القول الفلسفيّ بالعربيّة اليوم، مشكلة أخرى لا تقلّ أهميّة، هي مشكلة إمكان الميتافيزيقا. وهذا قولٌ في الفلسفة غريب، الآن وهنا، إذ ليس سهلاً أن نكتب على الميتافيزيقا في القرن الحادي والعشرين بعد كلّ هذا الازدراء الذي لحق بها منذ قيام كانط بنقده العقل المحض في نهاية القرن الثامن عشر. فلطالما ادّعى الفلاسفة نهاية الميتافيزيقا وموت الفلسفة. ونحن نريد أن نتجاهل، عن عمد، كلّ الدعوات التي طالبت منذ عقود بموت الفلسفة وتجاوز الميتافيزيقا لنرى إلى نشاط موسى الفلسفيّ بوصفه نشاطاً يتمحور أيضاً حول مشكلة الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى. لكن أيّ ميتافيزيقا؟ وهل بالإمكان أن نعود إلى ما قبل كانط؟ أي هل بالإمكان أن نتجاهل النقد الكنطيّ تماماً؟

من المعروف أنّ النقد الكنطيّ أعلن امتناع قيام أيّ ميتافيزيقا كلاسيكية، أي امتناع قيام ميتافيزيقا جواهر (ولا سيّما الله والنفس والعالم)، واعتبر أنّ هذه الميتافيزيقا لم تعد مشكلة فلسفيّة، بسبب من عجز العقل النظريّ عن البتّ في مسائلها. لذا، لم نعد نجد في الفلسفة، منذ النقد الكنطيّ، مسائل تتناول مثلاً وجود الله أو خلود النفس أو أزليّة العالم. لكن كانط، في رأي وهبة، أقام ميتافيزيقا أو أوحى بميتافيزيقا جديدة تقوم بوصفها مجموعة الفروض التي يتضمّنّها القول الفلسفيّ والتي تسند هذا القول، أي بوصفها مجموعة الجذور التي تؤسّس. فالفلسفة، ولا بدّ، تقوم على مجموعة من الفروض التي يفرضها العقل البشريّ في محاولاته المتكرّرة للإجابة عن الأسئلة التي ينهمّ بها.

في الفصل الثالث من كتابه الفرق والتكرار^(٢٧)، برهن دولوز أنّ الفلسفة الكلاسيكية، بأجنحتها كافة، تقوم في صورة الفكر لديها، على ثماني مسلّمات، هي مسلّمة طبيعة الفكر المستقيمة وإرادة المفكر الطيبة، ومسلّمة الحسّ المشترك والحسّ السليم، ومسلّمة التعرّف، ومسلّمة التصوّر، ومسلّمة الخطأ، ومسلّمة القضية، ومسلّمة الحلول بدلاً من المسائل، ومسلّمة العلمان. هذه الفروض أو المسلّمات التي تؤسّس صورة الفكر الدغمائية والتي تقوم عليها الفلسفة الكلاسيكية هي بمثابة ميتافيزيقا بالمعنى الذي يقصده موسى وهبة الذي لا توجد عنده، كما هو حال جيل دولوز،

(٢٧) انظر الفصل الثالث من كتاب: Gilles Deleuze, Différence et répétition (Paris: Presse Universitaires de France, 1969), pp. 169-217.

مشكلة اسمها موت الميتافيزيقا^(٢٨) أو نهاية الميتافيزيقا أو موت الفلسفة. فالفلسفة تبقى دائماً الفلسفة الأولى، أي الميتافيزيقا. لذا، لا ينظر وهبة إلى كانط إلا بوصفه ميتافيزيقياً. إنه فيلسوف ميتافيزيقي وحسب، لكن ميتافيزيقا كانط ليست ميتافيزيقا جواهر. إنها ميتافيزيقا من نوع آخر يتبناه وهبة ويعمل عليه. وليس عبثاً أنه وضع على غلاف كتاب نقد العقل المحض، في الطبعة الأولى لترجمته، المقطع التالي: «نعود أبداً إلى الميتافيزيقا كما نعود إلى الحبيبة التي اختصنا معها، لأنّ على العقل، أن يعمل بلا كلل إما لاكتساب رؤى متعمقة، وإما لقلب الرؤى الجيدة التي سبق أن أقيمت»^(٢٩). لكن هل ما زال بالإمكان قيام ميتافيزيقا من أي نوع كان؟ وما هي قيمة هذه الميتافيزيقا في ظلّ التقدّم المذهل للعلوم؟ ولمّ نحن بحاجة إلى الميتافيزيقا؟

يقول وهبة: «ولا يروقني اليوم كذلك هذا الرذّل المعمّم للميتافيزيقا وكأنّ ليس يمكن قيام ميتافيزيقا إلا كميتافيزيقا جواهر. والحقيقة أن ليس ثمة من جواهر عند كانط (يبين آلان رينو أن كانط ينزع عن الذات صفة التجوهر). أقول ليس ثمة من جواهر عند كانط. والميتافيزيقا عنده ليست علماً بالمعنى المتعارف عليه. وبلغة كانط: ليست علماً نظرياً، فهي لا تخبر شيئاً عن موضوعها. ولا تضيف معلومات، وإن كانت في جانب منها تشير إلى وجهة تنظيم هذه المعلومات. وهي لا تقول في الأحوال جميعاً: إنّ هذا هكذا، بل «كما لو أنّ». وهي في جانبها الأساسي اقتراح حلول ممكنة لمعضلات مطروحة على العقل في مختلف ملكاته. بتعبير أوضح، لم يكن كانط النقديّ فيلسوف أخلاق من جهة، وفيلسوف معرفة من جهة أخرى، وفيلسوف غائية من جهة ثالثة، بل كان صاحب ميتافيزيقا وحسب. قوام هذه جملة من المزاعم المقترحة لإخراج العقل البشري من مأزقه، لتخفيف وطأة إرهاب الأسئلة التي تطرحها عليه طبيعة العقل نفسه، لمعالجة انهماكه إن جاز القول. وأتدبر، بالمناسبة، فهماً آخر للميتافيزيقا، فأحسبها لا علماً للكائن بما هو كائن، ولا سؤالاً عن الكون، ولا مبحثاً في الغيبيات، ولا تلك الشجرة الوارفة الظلّ، بل أقول هي بالأحرى جذع تلك الشجرة، وجذورها المخفية في الأرض، إن صحّ لنا استثمار الاستعارة الديكارتية مرة أخرى. أقول: الميتافيزيقا هي سستام المزاعم اللازمة للعقل البشري في مواجهة انهماكه بالأسئلة التي تطرحها عليه طبيعته»^(٣٠). إذًا، لا غنى، في نظر وهبة، عن الميتافيزيقا لإضفاء المعنى على السعي البشري. ولا يمكن للفيلسوف أن يترك ساحته لغيره، فتنتعش عندئذٍ الأصوليات والشعوذات، ويصبح مصير المدينة على المحك.

(٢٨) يقول دولوز: «على أي حال، لم يكن لدينا قطّ مسألة تتعلّق بموت الميتافيزيقا أو تجاوز الفلسفة. هذه ثمرات عديمة النفع

ومتعبة». انظر: Deleuze et Guattari, Qu'est-ce que la philosophie?, p. 14.

كانط، نقد العقل المحض.

(٢٩) كانط، نقد العقل المحض.

(٣٠) موسى وهبة، «ماذا عسانا نضع بكتب بالعربية اليوم؟!»، في: Abdelaziz Labib et Jean Ferrari, eds., Kant, les Lumières et nous (Tunis: Maison Arabe du Livre, 2008), p. 44.

سابعاً: الفلسفة عبر الترجمة

في بحثه عن إمكان الفلسفة بالعربيّ اليوم، أي عن شروط هذا الإمكان، يعتبر وهبة أنّ هذه الشروط، ويا للأسف، غير متوفرة في مجتمعاتنا المعاصرة، مع أنّ لعرب العصر حاجة كبيرة إلى الفلسفة، حاجة تلوب بهم ويلوبون بها، بدليل كثرة أقوالهم الفلسفيّة في أهميّة الفلسفة وفي الحاجة إليها عربيّاً. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ أوّل شرط من شروط قيام الفلسفة بالعربيّ هو نقل جسد الفلسفة الحيّ إلى اللغة العربيّة؛ لأنّ الفيلسوف لا ينبت فجأة ومن لا شيء، فهو يصارع أفكاراً ويعدّل فيها، ويعيد طرح مشكلات فلسفيّة كان قد طرحها غيره من الفلاسفة، ويتدع الأفاheim المناسبة لها. هذا الشرط الأوّل والأساس ليس متوافراً عند عرب العصر. لذا لم تنجح محاولاتهم إلى الآن في إبداع فلسفة يُعترف بها. فتأتي كتاباتهم مجرد هوامش على متونٍ غائبة، ويضطربون أيّما اضطراب في ترجمتهم للمصطلح الفلسفيّ الواحد، حتى عندما يقومون بترجمة جماعيّة لكتاب فلسفيّ كبير، كما هو حال كتاب الكلمات والأشياء لميشال فوكو، إذ لا يكلفون أنفسهم عناء توحيد مصطلحاتهم. وأيّ مطّلع على فوكو والترجمة يستنتج بسهولة أنّ هذه الترجمة لا تصدر عن مترجمين لديهم وجهة نظر في فلسفة فوكو والتراث الفلسفيّ، تكون بمثابة خيطٍ موجيه لهم في الترجمة. فمن فصل إلى فصل، ينصّب كل مترجم خيمته في العراء، ويترجم كما يحلو له من دون أي تنسيق مع زملائه في الترجمة، ومن دون أن يبين على من سبقه في ترجمة النصوص الفلسفيّة الكبيرة.

وإنّ ترجمة أيّ كتاب أساسيّ لفيلسوف كبير تتطلب من المترجم ليس فقط تمكناً من اللغتين المنقول عنها والمنقول إليها، بل اطلاعاً وتبحّراً في الفلسفة وتاريخها، لأنّ أيّ فيلسوف كبير يختزل في قوله التراث الفلسفيّ العالميّ كلّهُ، فيأتي قوله ليشقّ طريقه وسط الأقوال الفلسفيّة كما هو حال السفينة في البحر. وتتطلب أيضاً من المترجم أن يطّلع على الأثر الخاصّ بالفيلسوف، بشكلٍ كافٍ، عند ترجمة أيّ كتاب أساسيّ له. وهذا ما لم نجده، أثناء اشتغالنا على فوكو ودولوز، في الماجستير والدكتوراه، عند غاليّة المترجمين الذين ترجموا لهذين الفيلسوفين، حيث تبين أنّهم غير مطّلعين بالقدر الكافي على أثرهما، ممّا أنتج ترجمات سيّئة لكتبيهما الرئيسيّة. وأكبر مثال على ذلك ترجمة سالم يفوت لكتاب دولوز فوكو^(٣١) حيث يتطلّب هذا الكتاب اطلاعاً واسعاً على كلّ من أثرَي دولوز وفوكو معاً. وهذا ما لم يظهر عند يفوت.

(٣١) انظر نقدنا لترجمة هذا الكتاب في جمال نعيم، جيل دولوز وتجديد الفلسفة (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠)، ص ٣١ - ٣٣. ويكفي أن نشير إلى الخلط في ترجمة (savoir) و (connaissance) حيث يصرّ فوكو على التمييز بينهما، في حين أنّ يفوت ترجمتهما بالكلمة ذاتها. وعندما وُزّدا في الجملة نفسها ترجم (savoir) بمعرفة و (connaissance) بعبارة «معرفة اختباريّة تجري بين ذات وموضوع». انظر: جيل دولوز، المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ٢٥. ويقول فوكو: «أستخدم مصطلح «علّمان» (savoir) بتمييزه من مصطلح «معرفة» (connaissance). أقصد بالعلّمان سيورة، تتلقّى الذات عبرها تعديلاً بالنسبة إلى الشيء نفسه الذي تعرفه، أو بالأحرى عند العمل الذي تُجرّبه من أجل أن تعرف. ذلك أنّه هو الذي يسمح في الوقت ذاته، بتعديل الذات وبناء الموضوع. أمّا المعرفة، فهي العمل الذي يسمح بتكثير المواضيع القابلة للمعرفة، وتطوير وضوحها، وفهم معقوليّتها، لكن بالحفاظ على ثبات الذات التي تبحث». انظر: Michel Foucault, Dits et écrits, t. IV (1980-1988) (Paris: Gallimard, 1994), p. 57.

ويقول في مكان آخر: «يمكن القول إنّ العلّمان كحقل تاريخيّ تظهر فيه العلوم، مستقلّ عن كلّ نشاط مكوّن، ومتحرز من كلّ رجوع إلى أصل أو إلى غائيّة تاريخيّة مجاوزة، ومنفصل عن كلّ ارتكاز إلى ذاتيّة مؤسّسة». انظر: Michel Foucault, Dits et écrits, t. I (1954-1969) (Paris: Gallimard, 1994), p. 731.

لكن، مع موسى وهبة، تصبح الترجمة فعلاً فلسفياً، تصبح تفلسفاً، وحتى إنتاجاً لفلسفة جديدة. فالترجمة معه هي إعادة إنتاج للفلسفة ذاتها، كما كان تاريخ الفلسفة مع دولوز إعادة إنتاج للفلسفة ذاتها. فوهبة لا يُظهر، في الترجمة، براعته اللغوية بقدر ما يظهر براعته الفلسفية وتبحره في الفلسفة. إذًا، ليس موسى وهبة مجرد ناقل من لغة إلى لغة، مجرد مترجم، بل هو فيلسوف يمارس التفلسف عبر الترجمة. فهو يناقش ويقارع أفكار الفلاسفة القدامى والمحدثين باختياره لهذا الأفهم أو ذاك، لبنيني وجهة نظر فلسفية مبتكرة. إنه ليس على شاكلة مترجمي الكلمات والأشياء الذين يقتلون روحه، يقتلون النبض الأساسي الذي يجعل منه نصاً فلسفياً بامتياز، فهؤلاء المترجمون يخترعون فوكو آخر، لكن لا علاقة له بفوكو الأصلي ولا بالفلسفة. وهكذا يمارس وهبة الفلسفة عبر التمهيد لها عربياً، عبر مقارعة الترجمة العربية للنصوص الفلسفية العالمية الرئيسة. فتأتي ترجمته قراءة جديدة في الفيلسوف المترجم، ينافس بها قراءات أخرى مغايرة لفلاسفة عالميين كبار، كما جاءت ترجمته لـ نقد العقل المحض قراءة أخرى فيه وفي كل الأثر الكنطي، قراءة تقف على قدم المساواة مع قراءة هيدغر وغيره من كبار دارسي كانط. لذا اضطر إلى توليد هذه المصطلحات الجديدة في اللغة العربية لكي يستطيع أن يعبر أفضل تعبير عن كانط، حتى أفضل ممّا تصوّر كانط نفسه. وهو يقدّم قراءة متسقة ومنسجمة لكل جوانب الأثر الكنطي الغامضة. من هنا، اهتمامه الشديد بمصطلح المجاوز بعدما كان قد عرّبه مخفّفاً بترسندالي في ترجمته الأولى في أواخر الثمانينيات.

وهبة، في نشاطه الفلسفي، لا يفتح قواميس اللغة ليختار ألفاظاً قد تصلح أيضاً في مطارح أخرى. فهو أصلاً لا يعترف بإمكان إيجاد قواميس عامة تصلح لكل الفلاسفة؛ لأنّ لكل فيلسوف كبير قاموسه الخاص ومصطلحاته ومفرداته الخاصة وحتى فضاؤه الفكري. وقد كان كانط يبدأ كلامه أعني بكذا ... كذا، حتى لا يختلط الأمر على القارئ، فيفلت المعنى الذي يريده. ونحن، لو عدنا إلى مفهوم دولوز عن السستام الفلسفي الذي يراه كسستام متباين ومتغاير باستمرار، تبعاً للمشكلات التي يعالجها وتبعاً للأفق المتحرّك الذي يشتغل فيه، لوجدنا أنّ فكرة إعداد قواميس عامة لا معنى لها؛ لأنّ الأفاهيم الفلسفية تتغيّر باستمرار من فيلسوف إلى آخر، وحتى عند الفيلسوف نفسه من كتاب إلى كتاب. وهي توضع من أجل حلّ مشكلات موضعية كما لو كنّا في رواية بوليسية^(٣٢). هذا ما تعلّمناه من وهبة، وما كان يقوله دولوز الذي كان مفتوناً بكلمة لالينتس يقول فيها: «كلّما

(٣٢) يقول دولوز: «نعني بالرواية البوليسية أنّ على الأفاهيم أن تتدخّل مع منطقة حضور، لحلّ وضع موضعي. فهي تغيّر نفسها مع المسائل. ولها مناطق نفوذ، حيث تُمارس». ويضيف: «أصنع أفاهيمي، وأعيد صنعها، وأفكّها انطلاقاً من أفق متحرّك، من مركز مزاح دائماً، من محيط متنقل دائماً، يكرّرها ويفرّقها». انظر: Deleuze, *Différence et répétition*, p. 7.

اعتقدت أنني وصلت إلى الشاطئ، وجدت نفسي مرمياً في عرض البحر». فالاستقام الفلسفي ينطوي على تحولات. لذا تتغير أفاهيمه وتتبدل باستمرار.

في بحثه الفريد الذي يتناول مصطلحات نقد العقل المحض، يتحدث وهبة عن منهجيته في تعيين هذه المصطلحات بالعربية والصعوبات التي يواجهها، قائلاً: «على الباحث في المصطلح الفلسفي، بالعربية، أن يبذل جهدين. جهد أول في تعيين المصطلح نفسه، وجهد ثانٍ في تعيين العديل العربي في زحمة الاجتهادات المعاصرة. ويخشى الباحث دوماً أن لا يحظى جهده معاً إلا بأجرٍ واحد، طالما أن إسهام أهل العربية المعاصرين، في إغناء القول الفلسفي ما زال مقتصرًا على النقل المجزوء والاجتهاد الظرفي المتقطع. وهكذا أراني مضطراً إلى القول مرتين في شيءٍ واحدٍ: مرةً أعين فيها المصطلح الفلسفي، ومرةً أفسح فيها للمصطلح العربي المقترح. في الحالتين، لا بدّ من الانتباه إلى أن المصطلح لا يمكن عزله عن سياق القول الأصلي، كما لا يمكن طرحه إلا في سياق القول الذي إليه نقل. فالمصطلح يتعين بموجب مستلزمات القول نفسه وحاجته إلى التطور، وليس من الصحيح أنه يعين القول، وإن كان بإمكانه إعاقة مساره. وإذا كان ثمة مصطلحات عامة تتناقل بين الأقوال الفلسفية المختلفة، فإن أي قول جديد لا يثبت أقدامه إلا بأن يتدع لنفسه مصطلحات جديدة، ويعدل في مدلول المصطلحات العامة كشرط لإثبات الجودة الفلسفية. وبذلك يصير كل عمل فلسفي معجمي تاريخاً للمدلولات أكثر منه تعييناً وتثبيتاً للمصطلحات نفسها. ويبدو مطلب الدقة المعجمية مطلباً إسكولائياً، وعائقاً أمام الفهم لا سبيلاً إليه»^(٣٣).

وهو يعتبر أن الالتباس الذي وقع فيه دارسو كانط ناجم عن عدم ضبط المصطلح الرئيس في فلسفته، أعني به مصطلح المجاوز. وعندئذ ينغلق الأثر الكنطي برمته حتى في اللغات الأجنبية، فكيف إذا أردنا نقله إلى لغة الضاد التي لم يكن بإمكانها عند ترجمته لـ نقد العقل المحض سوى التعبير، في أحسن الأحوال، عن فلسفة سبينوزا وما دون. وفي هذا السياق، اضطر إلى تعديّة فعل فُكر مباشرة في العربية لتأدية المعنى الذي يعبر عن نشاطية الذات العارف في فلسفة كانط، فقال فُكر الشيء بدلاً من فُكر في الشيء.

هذا النوع من التفلسف عبر الترجمة يؤيد الشعار الذي تبناه موسى وهبة: إذا أردتم أن تتفلسفوا فترجموا^(٣٤). فالترجمة ليست مجرد نقل للنص الفلسفي من لغة إلى لغة، بل قراءة مغايرة فيه، مما يجوز في تاريخ الفلسفة، بل ومما هو مستحب ومطلوب، إذا أردنا أن نغني الفلسفة، إذا أردنا أن

(٣٣) موسى وهبة، «مصطلحات نقد العقل المحض»، مجلة الفكر العربي، العدد ٤٨ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٧)، ص ٧٢.

(٣٤) سبق لفتحي المسكيني أن رفع هذا الشعار، وهو القائل: «لنقل هذه الحقيقة المفزعة وبلا معاندة: إن المترجم هو الفيلسوف العربي الوحيد الحالي، وذلك أنه الوحيد الذي يمكن لغتنا من أن تكتب، مرة أخرى، وبروحها الخاصة، تلك النصوص المؤسسة التي بها انتصبت لغات الغرب الحديثة مشرعة كونيّة للممكن النظري وحتى الميتافيزيقي لكل اللغات». انظر: فتحي المسكيني، «ما معنى أن نترجم اليوم؟ أو في الفيلسوف العربي المستحيل الوجود»، مجلة فلسفة، العدد ١ (خريف ٢٠٠٣)، ص ٨٨.

بناءً على ما سبق، يبقى وهبة، يبقى كلّ فيلسوف كبير غريباً في لغته وغريباً في قومه. من هنا، ابتدع وهبة لغة غريبةً داخل لغته الأمّ. فالفلسفة الجديدة بحاجة إلى أن نحت داخل اللغة لغة جديدة أو غريبة لتعبّر عنها. وهنا لا ينفصل المعنى الجديد عن المبنى المناسب. فكلّ فيلسوفٍ كبير هو أسلوبيّ كبير أيضاً. ودو الأسلوب الكبير هو من يتدع أسلوباً مبتكراً في لغته، أو باختصار من نقول فيه إنّه لا أسلوب له. ولقد بُدلت، في العقود الثلاثة الأخيرة، جهودٌ مشكورة في الترجمة. لكن، لسوء الحظ، لم تكن على المستوى المطلوب. فقد تمّ التعامل مع ترجمة أمّهات النصوص الفلسفيّة بخفّة لا مثيل لها، فُولدت ترجمات بحاجة إلى ترجمة، ربّما بسبب البديل المخزي الذي يُعطى للمترجم، وربّما بسبب إسناد الترجمة إلى من ليس له باعٌ لا في الترجمة ولا في الفلسفة، وربّما بسبب قلّة الصبر على الترجمة الفلسفيّة التي تحتاج أكثر من غيرها إلى صبر جميل وطويل يوم يَعْزُ هذا الصبر في المجتمع المعاصر. لذا بإمكاننا القول إنّ موسى وهبة مدرسةٌ في الترجمة الفلسفيّة، تستحقّ أن نقف عندها. ولا بدّ من العودة إليها إذا أردنا، يوماً، للفلسفة أن تكون حيّةً في بلاد العرب. فمن ممّا يستطيع أن يتجاوز وهبة ولا يقف مطوّلاً عند مصطلحات من أمثال أفهوم ومجاوز ووعيان وحُسدان وفَيّاه وليّاه، إلخ. التفلسف عبر الترجمة، حتى لو اقتضى ذلك تعديلاً وتحويراً في النصّ المترجم، ممّا تقتضيه طبيعة الفوارق بين لغة وأخرى. وهكذا يتمّ إغناء القول الفلسفيّ العالميّ من خلال الترجمة إلى العربيّة، هذه اللغة التي يعتبرها وهبة ما تزال قادرة على إغناء الفلسفة بينما استنفدت اللغات الأخرى إمكاناتها أو تكاد.

६५०

ثامناً: ترجمة كانط

كيف يكون المترجم فيلسوفاً؟ كيف يمكن للترجمة أن تكون تفلسفاً؟ كيف يمكن للترجمة أن تكون سيلاً إلى الفلسفة؟ يقول وهبة في تقديمه لترجمة نقد العقل المحض في طبعتها الأولى، ما يلي: «وسأراني سعيداً، إذن، إن جاء نقلي لنقد العقل المحض قراءةً أخرى فيه، وتمريناً، بالتالي، على القول الفلسفي بالعربية». ويضيف: «فالنقد لم يُقرأ، بعدُ، بالعربية [...]». وهو قُرئ بلغاتٍ كثيرة، إلا أنه قُرئ، غالباً، في «سياقه التاريخي». ولخصه التعليم إلى جملةٍ من القضايا والمواقف الفلسفية. أو حسب التفلسف اللاحق مذهباً في الكون، بل في الإنسان، أو نظرية في المعرفة وعلماً في العلم. وصار أساساً لأقوال أخرى ومذاهب شغلت التفكر المعاصر وما زالت». لكن ما هو موقف وهبة من كل ذلك، بوصفه مترجماً، يريد أن يتفلسف عبر الترجمة؟ هو يقول: «وأريد أن أصرف النظر عن كل ذلك، لأرى إلى النقد في ذاته. في ما جعله ممكناً كقول فلسفي بامتيان، أعني كقول بادئ وغني بذاته»^(٣٦).

وقبل أن يصدر دولوز كتابه الأشهر ما الفلسفة؟ الذي حدّد شروط القول الفلسفي من حيث المبدأ ومن حيث الواقع، كان موسى وهبة قد حدّد الشروط المبدئية التي تجعل من قول ما قولاً فلسفياً بامتيان. فهو يقول: «وأرى أن هذه البدئية قد صارت ممكنة مع افتتاح حقل جديد للقول، هو حقل شروط الإمكان؛ وتعيين موضوع جديد للبحث هو، لا «طبيعة الأشياء التي لا تستنفد»، بل العقل من حيث القدرة على المعرفة القبليّة وحسب؛ واعتماد منهج خاص يقوم على فرض أن تكون موضوعات المعرفة هي التي تنتظم وفقاً لمعرفتنا، لا أن يكون العقل هو الذي ينتظم وفقاً للموضوع. وقد أتاحت هذه «التدابير» سياقاً للقول مكّنه من أن يكتمل ويصير سستاماً»^(٣٧). ويكرّر وهبة ما سبق، في تقديمه للطبعة الثانية المنقحة، فيقول: «لكني أريد أن أصرف النظر عن كل ذلك، لأقرأ نقد العقل المحض، في طبعته الثانية حصراً، لأرى في ما جعله ممكناً كقول فلسفي بامتيان، أحدث ذاك الانعطاف الرئيس (في تاريخ الفلسفة)»^(٣٨). وهو بذلك يعارض قراءات كبار دارسي كانط من الفلاسفة، فيقول: «أخالف بذلك قراءة هيدغر، الذي يعتمد الطبعة الأولى، حين أحسب، مع آخرين، أن الطبعة الثانية تمعن في إيضاح مسألة النقد وليست تراجعاً عما افتتحه»^(٣٩).

١ - أفهوم المجاوز عند كانط

إنّ إيجاد موسى وهبة عديلاً عربياً لمصطلح الترنسندنتال (Le Transcendental) الكنطي وتمييزه من الترنسندان (Le Transcendant) الشائع في الفلسفة القديمة وفلسفة القرون الوسطى،

(٣٦) موسى وهبة، «تقديم الترجمة العربية»، ص ٥ - ٦.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٦.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٦.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٦.

لهو إنجاز كبيرٌ جداً. وسوف يحفظ تاريخ الفلسفة هذا الإنجاز طويلاً وربما إلى الأبد؛ لأنَّ أفهوم الترندنتال هو من أكثر الأفاهيم الشائكة في الفلسفة حتى في اللغات الأجنبية. ومن المعروف أنَّ مصطلحي الترندنتال والترندنتان كانا موجودين قبل كانط، وإنَّ كانا يُستعملان بالمعنى ذاته تقريباً، مع أنَّ مصطلح الترندنتال كان نادر الاستعمال في فلسفة القرون الوسطى. ويمكن الجزم أنَّ هذا الأفهوم هو المفتاح الرئيسي لفلسفة كانط كلها. وما لم يتمكَّن قارئ كانط من استيعاب هذا الأفهوم، فإنَّ النص الكنطي سينغلق تماماً ومعه كلُّ الفلسفة ما بعد - الكنطية، لا سيَّما أنَّه عرف تطوراً كبيراً عند الفلاسفة الذين جاؤوا بعد كانط، كهوسرل مثلاً، الذي طوَّر ما سمَّاه القيماء المجاوزة^(٤٠).

ويكفي وهبة وفخر، أنَّه وجد العديل العربي المناسب لهذا المصطلح الشائك الذي كان أكبر عائق وأكبر معضلة لفهم كانط. وكان وهبة، في الطبعة الأولى لترجمة نقد العقل المحض، قد عربَّ المصطلح مخففاً من دون أن يتمكَّن من إيجاد عديل عربي له، فقال الترندنتالي بدلاً من الترندنتالي. لكنَّ هذا لا يرضي الأرواح المتفلسفة حيث ظلَّ وهبة مصرراً على إيجاد عديل عربي له إلى أن تمكَّن من ذلك بعد سنوات، فقال المجاوز بدلاً من الترندنتالي. وقد أضاعت هذه الكلمة التي أخذها من النحو العربي ووجدتها في القرآن الكريم^(٤١) في مطارح عديدة، فلسفة كانط برمتها وفلسفات من جاء بعده. ونستطيع الجزم أنَّ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بحاجة إلى هذه الإضاءة العربية. وهذا ما يثبت أنَّ بإمكان الترجمة إلى العربية إغناء القول الفلسفي العالمي. وإنَّ الإبقاء على كلمة المتعالي، كما كانت تُستعمل في القرون الوسطى، يُغفل الثورة الكوبرنيقية والجدة الفلسفية التي أتى بها كانط والتي ستطبع الفلسفة كلها من بعده. فبتنا نتحدَّث عن المنعطف الكنطي في تاريخ الفلسفة. وإنَّ كانط، ككلِّ فيلسوف كبير، يبني نتاجه على أنقاض نتاج غيره. وهذا ما فعله عندما اخترع هذا الأفهوم وانتشله من غياهب النسيان وميّزه من الأفهوم القريب له. لقد كانت كلمة الترندنتال بمثابة كلمة بربرية في اللغات الأجنبية. واستطاع كانط أن يجعلها شائعة الاستعمال في الفلسفة الحديثة، وإنَّ بقي المعنى الذي أعطاه كانط لهذا المصطلح، يُربك غالبية دارسي كانط. وكان كانط، من خلال بلورته لهذا الأفهوم، يُناقش فلاسفة العصر الحديث، وبالأخص ديكارت وهيوم ويتمايز منهما. لذا، اضطرَّ إلى الاستعانة بهذه الكلمة البربرية وأعطاه معنى مختلفاً ليختلف بطريقة تفكيره عن الفلاسفة الذين سبقوه. فهو لم يقل بالأفكار الفطرية على طريقة ديكارت، ولم

(٤٠) يقول موسى وهبة: «تلك هي إذًا المباحث (Untersuchungen) المنطقية، وليس مجرد الأبحاث (Forschungen) بل ما يتضمَّن هذه الأبحاث وما يذهب تحتها و«يستطيعها» على غرار ما يفعل المحقِّق. وهي مباحث في المنطق المحض بوصفه علمياً (أو علم العلم بالقياس على ما فعلت العرب حين قالت فيزياء وكيمياء على وزن فعْلِيَاء). ومباحث بمنهج جديد هو الفيض (أو علم الفئيمات جمع فَيْئَمَة، وعلى القياس نفسه بعد إدغام النون في الميم إدغاماً مباحاً بالعربية، وبعد تمييز الفَيْئَمَة الظاهر في الوعي من مجرد الظاهرة في الخارج، وبذلك استبعدت لفظي الظاهراتية والظواهرية تجنباً للخطأ ولفظ الفينومينولوجيا تجنباً للثقل)». انظر: موسى وهبة، «مقدمة المترجم»، في: إدmond هوسرل، مباحث منطقية، ترجمة موسى وهبة (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١)، مج ١، ص ٦.

(٤١) ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ﴾ [القرآن الكريم، «سورة يونس»، الآية ٩٠].

يقول إنَّ الذهن مجرد صفحة بيضاء على طريقة هيوم، بل قال بالذهن المجاوز والذات المجاوزة والفلسفة المجاوزة.

يقول وهبة: «ومن دون تمثّل هذا النعت الفريد (أقصد «المجاوز»)، ينغلق النصّ الكنتطيّ على الفهم، فيُعامل تاريخياً، أي تُسحب روحه، كما حصل ويحصل غالباً، بدليل أنّ هذا اللفظ لم يستعمل بالمعنى الكنتطيّ الدقيق، بل اختلط غالباً بمعنى مغاير للفظ القريب: متجاوز (أي ما يدعى عادةً مفارق). واكتفي الآن بالقول إنّ المجاوز يشير، أولاً، إلى المعرفة من حيث صلتها القبلية بالموضوع (يُجاوز بنا إلى الموضوع)؛ ويشير معاً إلى تلقائية ملكة المعرفة (أي فاعليتها)؛ وإنَّ المتجاوز يشير إلى ما يتجاوز حدود المعطى»^(٤٢). هذا ما أورده وهبة عن معنيي المجاوز والمتجاوز (المفارق) وأهمية أفهوم المجاوز في فلسفة كانط. أمّا كيف وجد هذا التعديل العربيّ، أعني المجاوز، فلا بدّ من أن نقرأ هذا المقطع الهامّ من تقديمه لترجمة كتاب هوسرل المباحث المنطقية: «ومع التأمل في معنى القصديّ المستفاد من برنتانو، سرعان ما يتبيّن أنّه، بالأحرى، المجاوز (Transzendental) الذي كان أدخله كانط، وأنّ الفيحاء نفسها ليست مجرد فيحاء وصفية (بالاستفادة من برنتانو نفسه)، بل هي بالأحرى فيحاء مجاوزة، ومثالية مجاوزة أخيراً، بالإذن من كانط وبالتميّز منه. فالمجاوز عند كانط يُطلّق على علاقة المعرفة بموضوع المعرفة قبلياً، أي قبل وبمعزل عن حضوره في التجربة. فالذهن العارف مجاوز، أو قلّ إنّهُ يجاوز بنا إلى موضوع المعرفة، أي يطلبه ويشكّله تبعاً لبنية الذهن الذاتية. ويمكن إيضاح ذلك بمثال من النحو العربي. حين أقول ضرب زيد، ينتظر السامع تتمة العبارة لأنّ فعل ضرب يتجاوز الفاعل ويُجاوز بنا إلى طلب مفعول به، فهو فعل مجاوز أو فعل متعدّد كما تقول النحاة. وهذا التعدّي قائم في معنى الفعل نفسه أي قبلياً، قبل أن نعرف على من أو على ماذا سيقع الفعل»^(٤٣).

إذاً، الذهن البشريّ عند كانط وحتى عند هوسرل، هو ذهن مجاوز وليس ذهنًا متعالياً أو مفارقاً، أي هناك شيء ما يمتلكه هذا الذهن يجعل منه قوَّاماً على ما هو موضوعيّ، أي يجعل منه منشئاً للمعرفة، أي يجعل منه بما له من بنية ذاتية مقوَّماً لما هو موضوعيّ. ومن المؤكّد أنّه، مهما قلّنا في معنى المتعالي، فلن نجد المعنى الذي قصده كانط وهوسرل على الإطلاق. وسبق لوهبه أن أشار إلى أنّ ميتافيزيقا كانط ليست ميتافيزيقا جواهر، أي إنّنا هنا لا نعود إلى مشكلة وجود النفس وخلودها، كما هو الحال عند ديكارت الذي اعتبر النفس بمثابة جوهر، ماهيته الفكر، وهو غير قابل للقسمّة أو الانشطار. فهذه المشكلة الديكارتية، في نظر كانط، تتجاوز قدرات العقل البشريّ. من هنا، فإنّ الذات عنده هي مجرد نشاط وليست جوهرًا، ومع ذلك هي قادرة على تأسيس المعرفة بما لها من بنية ذاتية، بما لها من بنية قبلية، أي بما لها من بنية مجاوزة. وهي ليس بها حاجة إلى افتراض

(٤٢) موسى وهبة، «تقديم الترجمة»، في: كانط، نقد العقل المحض، طبعة منقّحة (بيروت: دار التنوير، ٢٠١٥)، ص ٩٠.

(٤٣) موسى وهبة، «مقدمة المترجم»، في: هوسرل، مباحث منطقية، مج ١، ص ٨.

وجود إله كامل لا يخدم من أجل إثبات موضوعية المعرفة. يقوم كانط بنقده للعقل المحض، أي للعقل بما هو كذلك، ليرى إلى إمكاناته وحدوده وقدراته قبل تصديده لمسألة المعرفة، وبالأخص ليعرف إن كانت الميتافيزيقا الكلاسيكية (أي ميتافيزيقا الجواهر الثلاثة: الله والنفس والعالم) ممكنة، وكيف تكون ممكنة. هذا النقد لقدرات العقل يتمّ بمعزل عن موضوعات المعرفة، أي قبل قيام العقل بنشاطه المعرفي. ويهدف كانط من وراء هذا النقد إلى معرفة إن كان يوجد في الذهن شيء ما يساهم في نشوء المعرفة، وما هي حدود هذا الشيء، أي معرفة بنية الذهن الذاتية. إذاً هناك شيء ما في الذهن يجعل المعرفة ممكنة، هناك بنية ذهنية قبلية تساهم في تشكيل المعرفة، في إنشاء المعرفة. وبذلك لا يكون الذهن صفحة بيضاء، كما كان يقول هيوم، لأنّ نشاطية الذهن تتمثل بأفعال تفكير تُعين المعطى كمواضيع معرفة، فلا يعود يبدو لنا كما هو فيّاه. وهكذا تكون الذات ذاتاً مجاوزة.

٢ - وهبة ومصطلح الأفهم

كان دولوز يودّ أن ينشئ تاريخاً خاصاً للفلسفة يقوم على إحصاء^(٤٤) ما أبدعه كلّ فيلسوف من أفاهيم، أي النظر إلى الفلاسفة من ناحية كمية الأفاهيم التي قاموا بإبداعها. وقد اعتبر أن قلة من الفلاسفة من أمثال لايبنتس قد أبدعوا أفاهيم كثيرة، والباقي اقتصر إبداعه على عدد محدود جداً من الأفاهيم حيث اعتبر، مثلاً، أن ديكارت، هذا الفيلسوف العملاق الذي مازلنا ننهل منه إلى الآن، قد اقتصر نشاطه الفلسفي على إبداع خمسة أو ستة أفاهيم فقط. لكن ما شاء الله! فان مفكرينا العرب المعاصرين يحرّرون عشرات الكتب في حياتهم، تحتوي على عشرات آلاف الصفحات، لكن من دون أن تتضمن طريقة جديدة في التفكير تتجسّد في أفاهيم جديدة يبدعونها، في حين أنّ فيلسوفاً كبيراً كجيل دولوز تفلسف لمدة تقارب الخمسين سنة، قد حرّر ما يقارب سبعة آلاف صفحة، لكنّه أبدع كثيراً من الأفاهيم الجديدة أو جدّد في الأفاهيم المتداولة، من أمثال الفرق الحرّ، والتكرار المركّب، والأمبيرية المجاوزة، ومسطح المحايثة، والفكر البدويّ، والمكان الأملس، والمكان المحرّز، والارتصاف والشدة والاشتداد، والجسد بلا أعضاء والصورة - حركة والصورة - زمان، ... إلخ. كما توصّل إلى صورة جذمورية للفكر يضعها في مقابل الصورة الشجرية للفكر، التي عاشت عليها الفلسفة طويلاً. لذا، نقول ليست المسألة بالكمية بل بالنوعية. وهناك فلاسفة كبار في القرن العشرين اقتصر نشاطهم الفلسفي على تحرير كتاب أو كتابين في الفلسفة كفيتغنشتاين مثلاً. وما نوّد قوله هنا هو أنّ وهبة يندرج في سياق هؤلاء العمالقة الذين أغنوا الفلسفة من خلال أعمالهم القليلة لكن العظيمة.

(٤٤) يقول دولوز: «نحلم أحياناً بتاريخ للفلسفة قد يكتفي بتعداد الأفاهيم الجديدة التي يأتي بها فيلسوف كبير، أي مساهمته الإبداعية

الأكثر أساسية». انظر: Gilles Deleuze, Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995 (édition préparée par D. Lapoujade) (Paris: Éd. de Minuit, 2003), p. 347.

هذا، ولم تهدأ حتى الآن العاصفة التي أثارها وهبة بتوليده مصطلح الأفهوم عند ترجمته لكنط. أقول لم تهدأ هذه العاصفة بين متفلسفي العربية الذين كُونوا عصباً تحاربه. ولقد اضطرَّ وهبة إلى توليد لفظ أفهوم على وزن أفعول، بدلاً من الاكتفاء بلفظ مفهوم المتداول والشائع في الفلسفة العربية، بسبب من أنَّ الذهن عند كانط هو ذهنٌ مجاوز ونشيط وفاعل. لذا لا يمكن للفظ مفهوم أن يعبر عن هذه النشاطية التي تميز فلسفة الذات العارف عند كانط؛ لأنَّه يدلُّ على حيلة التفكير وليس على فعل التفكير. لنقرأ ما يقوله وهبة عن لفظ الأفهوم في تقديمه للطبعة الثانية من ترجمته لـ نقد العقل المحض: «ولدت أفهوم (على وزن أفعول) بإزاء (der Begriff)، رافضاً ترجمة هذا المعنى بِمَفهوم، الذي أعدت إليه اعتباره السابق بإزاء (der Inhalt) المقابل للـ ماصِّدَق بإزاء (der Umfang). والدَّاعي إلى ذلك أنَّ «مفهوم» الدارج في بلاد الشام صيغة مفعول، ولا يتوافق قطُّ مع مقصد كانط إلى اللفظة الألمانية (der Begriff) بوصفه فعل تفكير، تقوم به ملكة التفكير الفاعلة، لا مفعولاً به؛ وأنَّ «تصوُّر» الدارج في التقليد المصري لا يفي بالغرض [...] وإغفال فاعلية الفاهمة يعبر عن غفلة تامَّة عن معنى الثورة الكوبرنيقية التي قام بها كانط، وعن وجوب تعدية فعل فكر، وإنَّ تجوُّزاً وخلافاً للأصول؛ وعن معارضة غير مدعَّمة لقولي: فكَّر الشيء (والشيء مفكَّر) وتفكَّره، حيث عديت مباشرة بدلاً من التعدية بحرف الجر، بإزاء (überlegen, Denken)»^(٤٥). وفي مكان آخر يقول: «ولعلَّ الأكثر لفتاً وعموضاً في آن هو ما يحاوله دولوز في تجديد القول في الأفهوم [...] فإذا كانت الفلسفة إبداعاً للأفاهيم يتوجَّب تمييز الأفهوم عن سواه من الأنشطة القريبة. [...] فهو يحسب أنَّ التفكير ليس حكراً على الفيلسوف، بل إنَّ العالم يفكِّر والمنطقي يفكِّر والفنان يفكِّر، ولكن لكلَّ طريقته أو بالأحرى أفعوله. التفكير يتمُّ إذن بأفاعيل. والأفاعيل ليست كلمة مؤلَّدة الآن بالعربية، فالحاجة يطلقونها على الحال والتمييز والاستثناء، ولم ترد إلا نادراً بالمفرد الذي قد يصح أفعولاً وأفعولاً [...] فإذا تأملنا الفرق بين صيغة المذكر والمؤنث، يتبيَّن أنَّ صيغة المذكر تشير غالباً إلى الفعل (والمصدر النوعي)، وأنَّ صيغة المؤنث تشير دائماً إلى حيلة الفعل (ومصدر المزة). هذا التمييز بين الصيغتين هو الذي حدا بي إلى اختيار وزن أفعول في توليد لفظ أفهوم بإزاء (Concept, Begriff) في قراءتي لنقد العقل المحض [...] الأمر الذي أثار حركةً اعتراضيةً واسعة بين جمهور المتفلسفة وجماعة النثر الثقافيِّ الفلسفيِّ، حركة تحوَّلت للأسف إلى عصبه مركَّزة في تجمُّع عربيٍّ يُعنى بالترجمة، سلاحها الوحيد الاعتقاد بالدراج والركون إلى راحة العقل المطمئن إلى مسلَّماته. كنت إذاً ولدت أفهوم لتسمية فعل التفكير الذي تقوم به الفاهمة في محاولة معرفتها لموضوعات المعرفة التجريبية»^(٤٦).

(٤٥) وهبة، «تقديم الترجمة»، ص ١٤ - ١٥.

(٤٦) موسى وهبة، «جيل دولوز وصناعة الأفهوم»، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ١٥٢ - ١٥٣ (خريف ٢٠١٠)، ص ١٥٠. وقد جاء هذا الكلام في إطار ندوة نظَّمها مطاع صفدي بمناسبة صدور كتاب جيل دولوز وتجديد الفلسفة.

إذاً كلُّ أفهوم فلسفيّ هو فعل تفكير، هو أفعول تفكير يحمل أو يتضمّن وجهة نظر فلسفيّة معيّنة. إنّه ما يجعل الأشياء أو الموضوعات مفكّرة. إنّه فعل إضاءة يضيء المناطق المعتمّة أو المناطق غير المفكّرة ليجعلها مفكّرة أي ليُفكّرها. إنّه أفعول تفكير وليس حصيلة التفكير، إنّه أفعول أفهمة وليس حصيلة الفهم. فالكوجيتو الديكارتّي مثلاً هو أفعول تفكير وليس حصيلة التفكير. فالمفكّر فيه واللامفكّر فيه يتلازمان، يتعايشان كما هو حال النور والظلام. واللامفكّر فيه يسكن في قلب المفكّر فيه، في داخله، في جِوانّيته. وكلّ فيلسوف كبير يحمل قنديه، أي يحمل فعل الإضاءة الذي ابتدعه، أي باختصار يحمل طريقته الجديدة في التفلسف التي تعبّر عن نفسها بإبداع أفاهيم جديدة، أي بأفعال تفكير جديدة، ليُنير ولو مساحة ضئيلة جداً من الظلام الذي، مع ذلك، يبقى متربّصاً بالنور ويحاول أن ينقضّ عليه مجدّداً، وذلك عندما يتحوّل الأفهوم الفلسفيّ إلى رأي نهائيّ، أي عندما يكفّ عن كونه فعل أفهمة، أي عندما يتحوّل إلى رأي ثابت متناشياً أنّ الأفهوم يتغيّر بتغيّر المسألة الفلسفيّة التي تتغيّر بدورها تبعاً للأفق الذي تتحرّك فيه. لذا فضّل وهبة توليد لفظ أفهوم على البقاء عند لفظ مفهوم لأنّ هذا الأخير لا يعبّر أفضل تعبير عن النشاط الفلسفيّ.

ويمكن لنا أن نتابع ما نقوله في أفاهيم كانط الأخرى، الأقلّ أهميّة. لكن ما يهّمنا الآن، أن نبين أنّ الأمر لا يقتصر على الأفاهيم فقط، بل يصيب فلسفة كانط نفسها، سستام كانط بأكمله، فيقدّم وجهة نظر مختلفة تعيد النظر في مجمل السستام الكنطيّ، وجهة نظر قد لا تكون واضحة حتى عند كانط نفسه. وهذا ممّا هو معروف ومستحبّ في تاريخ الفلسفة. فقد كان دولوز يفاجئ الجميع عندما كان يقوم بدراساته في تاريخ الفلسفة. فسينوزا دولوز لا يشبه سينوزا الذي نقرأ عنه، وهيوم دولوز لا يشبه هيوم الذي نجده في الكتب المخصّصة للأميريّة. وهكذا دواليك بالنسبة إلى لايبنتس وكنط وديكارت ونيشيه وغيرهم من الفلاسفة الذين اشتغل عليهم دولوز، حتى فوكو نفسه كان يتفاجأ بمقالات دولوز عنه. فكان يجد، في كلّ مرّة، فوكو آخر في كلّ مقالة يتناول فيها دولوز آخر كتاب له، إلى أن جمع دولوز، هذه المقالات والدراسات وأضاف عليها، بعد موت فوكو، في كتاب واحد، أسماه فوكو، ليرى إلى مجموع فكر فوكو، إلى مجمل فكره، إلى المنطق الذي جعل هذه الفلسفة الكبيرة ممكنة، إلى المنطق الذي أجبره على الانتقال من محور العِلْمان إلى محور السلطة، ومن ثمّ إلى محور أنماط التدويز، فنشأ فوكو آخر بين يدي دولوز الفلسفيّتين الساحرتين. هذا ما نجده، بشكل آخر، عند وهبة عندما يستعمل الترجمة لإنتاج فلسفة تكاد تكون جديدة ومختلفة، ممّا تسمح بها النصوص الفلسفيّة الكبيرة التي عادة ما تكون نصوصاً موجزة ومكثّفة وغنيّة وتحتلّ قراءات مختلفة.

لنقرأ ما يقوله وهبة عن النقيديّة عند كانط: «والنقيديّة، بالمعنى الذي أقول، وجهة نظر جديدة في التفلسف يجب استخلاصها ورسم معالمها من الكتب (النقيديّة الثلاثة) [...] ذلك أنّها ليست بمثل هذا الوضوح منذ البداية، بل كانت تنمو وتكتمل بمقدار ما كان البحث يتقدّم. أقول، النقيديّة وجهة نظر جديدة، لأنّها تؤسّس قولاً فلسفيّاً مختلفاً، وطريقة مبتكرة في التفلسف. فالنقد لا يطمح

إلى تزويدنا بقناعات جديدة، بل إلى مساءلتنا عن الطريقة التي بها كَوْنُا قناعاتنا. وهو لا يحمل إلينا حقيقة مغايرة، بل يسعى إلى جعلنا نفكر بطريقة مغايرة. وهو بهذا يفتح حقلاً جديداً للتفلسف ليس هو حقل الكون (مصدر كان) ولا حقل المعرفة، بل حقل ما يمكن أن يُسمّى «شروط الإمكان». وقد أقام كانط في هذا الحقل «علماً سستامياً له فرضيته ومشكلته وطرائقه الخاصة». أي أقام النقدية التي لا يمكن أن تعرّف بجملة مسلّماتها، وهي مسلّمات يشارك بها كانط فلاسفة عصره، ولا بجملة مقالاتها الإيجابية التي تلخص مذهبه في نظر المؤرخين. بتعبير آخر، يجب التمييز في نصوص كانط بين النشاط النقديّ، وهو المقصد، وجملة قناعات كانط الفلسفية التي قد تشكّل «مذهباً» لا يتمتّع بكبير أصالة، إذ يمكن ردّ عناصره إلى عقلانية لاينتس، وأميريّة هيوم، ومجمل التراث الفلسفيّ الكلاسيكي^(٤٧). هذه قراءة موسى وهبة لكنط. وهي، بلا شكّ، قراءة مبتكرة ومختلفة، تستحقّ أن نقف عندها طويلاً. وقد حصلها عبر الترجمة العربية، أي عبر عمله على نقل كانط إلى العربية، لا عبر التأليف، لكن في ظلّ غياب نصوص كانط بالعربية.

تاسعاً: ترجمة هوسرل

تابع موسى وهبة مشروعه الفلسفيّ في ترجماته الأخرى لنيته وهيوم وهوسرل وهيدغر^(٤٨). فبيّن، من خلال تمارينه الفلسفية، كيف يمكن للقول الفلسفيّ بالعربية أن يكون. وفي ما يلي، سنتابع، بإيجاز شديد، إبداعاته اللغوية - الفلسفية في ترجمته لكتاب هوسرل مباحث منطقية. بالإضافة إلى ما مرّ معنا بالنسبة إلى مصطلحيّ المجاوز والأفهوم اللذين أبدعهما في ترجمته لكنط، وعاد، من ثمّ، ليوظفهما في ترجمة هوسرل، فإنّ وهبة تميّز بما يلي:

أولاً، رفض وهبة أن يقول الظاهراتيّة والظواهريّة وعلم الظواهر، كما رفض أن يعرّب اللفظ الأجنبيّ بالفيينومينولوجيا، فعرّبه برِ فيمياء على وزن فعلياء، كما قالت العرب فيزياء وكيمياء. فالفييمياء هي علم الفيينمات لا علم الظواهر أو الظاهرات^(٤٩). وبذلك يميّز وهبة بين الفيينمان

(٤٧) موسى وهبة، «النقدية (الفلسفة النقدية)»، في: الموسوعة الفلسفية العربية (بيروت: معهد الإنماء العربي، [د. ت.]), مج ٢، ص ١٣٦٨.

(٤٨) كان بوذي أن أتكلّم قليلاً على إضاءات وهبة بخصوص ترجمة هايدغر إلى العربية، لأسبما أنه أصرّ على ترجمة الأفهوم الأساسي لهايدغر (Sein) بـ كُون وليس بـ وجود ولا بـ كينونة. كما ترجم (Dasein) بـ الهذبة. لكنّي فضّلت عدم التطرّق إلى هذا الجانب نظراً إلى أنّ غالبية كتاباته التي نشرها أتت قبل ترجمة فتحي المسكيني لكتاب هايدغر الرئيسيّ الكون والزمان. وهو لم يعلّق على هذه الترجمة التي جاءت بعنوان الكينونة والزمان. ولدى وهبة ترجمة هامة لأجزاء من هذا الكتاب نُشرت في مجلة فلسفة، عدد أول. كما لديه نضان أساسيان آخران هما «هايدغر بالعربية»، وهو عبارة عن محاضرة ألقاها في تونس ٢٠٠٦، ونصّ «هيدغر: ما الإنسان؟»، وهو عبارة عن محاضرة ألقاها في المعهد العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية (الجامعة اللبنانية). وقد نشرت مجلة أتجاه هذا النصّ الأخير في عددها ٣٢ (شتاء ٢٠١٦).

(٤٩) رغم جرأته المبكرة في تأليف كتاب عن هوسرل، ورغم أنّه لاحظ الفرق بين (Erscheinung) و(Phänomen)، فإنّ أنطوان خوري لم يميّز هذين المصطلحين بلفظين مختلفين بالعربي، وبقي يستعمل لفظي الظاهراتيّة والفيينومينولوجيا. انظر: أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٤)، ص ٧٤، ٨٥، ٨٨ و ٢٠٧.

(Phänomen)، بحسب الأصل اليوناني، أي ما يظهر في تيار الوعي، والظاهرة (Erscheinung) في الترجمة الألمانية، أي ما يظهر في الحس الخارجي. إذًا، يميّز وهبة بين الفينمان الظاهر في الوعي من مجرد الظاهرة في الخارج، بين المعيش القصدي من مجرد الظاهرة التي لها علاقة بالحس الخارجي. وبذلك يعارض كل ما تمّ تداوله من ترجمات لهوسرل بالعربية.

ثانيًا، ابتكر وهبة مصطلحات جديدة في ترجمة صيغ بدت مستعصية بالعربي. فقد استثمر اللفظ العربي «إيان» و«إيّا» بصيغة المضاف، فكتب: «وأقول إيّاها بإزاء (Selbst) بدلاً من القول ذاتها ونفسها وما إلى ذلك. والحق، إنني استثمرت اللفظ العربي «إيان» أو «إيّا» بصيغة المضاف في مثل قولك: إيّاها، لأحلّ إشكالاً كبيراً في نقل صيغ بدت مستعصية. فقلت فيّاه اختصاراً ل فيه إيّاها بإزاء (An Sich)، وليّاه اختصاراً ل له إيّاها بإزاء (Für Sich). ووُلدت من ذلك نسبة مصدرية، فقلت فيّانية أي كون الشيء فيّاه بإزاء (Ansich-sein)، وليّانية أي كون الشيء ليّاه بإزاء (Fürsich-sein)، وليّانية (Fürmich-sein)، أي كونه لي إيّاي. وتوسّعت بهذه النسبة المصدرية في كلّ مرّة صادفت فيها ملحقات ألمانيّاً من صورة: زَيْن أو هَيْت أو كَيْت (Sein, Heit, Keit)، فقلت وعيية ولونية وبائية، أي الكون وعياً ولوناً وباءً، إلخ»^(٥٠).

ثالثاً، القصديّة. الوعي عند هوسرل، بالاستفادة من أستاذه برنتانو، هو دائماً وعي بشيء ما، بمطلب ما. ذلك أنّ الوعي هو على الدوام أفعول وعي، وليس مجرد حالة وعي أو حصيلته. وهذا ما يسمّى قصديّة الوعي أو توتره باتجاه موضوعه. لكن سرعان ما يميّز وهبة بين الموضوع الذي يقع في مقابل الذات العارف والموضوع المتقدم انطلاقاً من معيش الوعي المحايث، وليس من الخارج المعلق والمفارق للوعي. وهو يقول: «وأفهوم القصديّة يتيح بل يوجب الكلام على أنّ الوعي يرى - إلى موضوعه (ولا يراه وحسب)، وموضوع الرأي - إلى (Meinen) لا يعود مجرد موضوع معرفة (Objekt) في مقابل الذات العارف، بل موضوع مستقدم (Gegenstand)، انطلاقاً من معيش الوعي المحايث (Immanent)، وليس من الخارج المعلق والمفارق للوعي (Transzendent). فهو مرتّب ومقوم ((Konstituiert) قصديّاً من دون أن يقوم «في» الوعي. ومن الموضوع تشقّق الموضوعيّة (Objektivität) والممّوضّع (Objektivierend)، أي مُضفي الموضوعيّة، ومن الموضوع تُشتقّ الموضوعيّة (Gegenständlichkeit) والموضّعيّ (Gegenständlich)»^(٥١).

رابعاً، يميّز وهبة أيضاً بين مجرد البداهة (Evidenz) والبداهة الجوبيّة أو الرّيان (Einsicht) ومجرد الفكرة (Gedanke) أو الأيديا بالإنكليزي، والأمثول ولاحقاً المثال (Idee) بالمعنى الأفلاطوني؛ ومجرد الوجود (Eksistenz) في الخارج، والهذبة أو الوجود إزاءنا (Dasein)، والعنديّة أي الوجود الضمنيّ عند الوعي (Ineksistenz)، وبين هذه كلّها والكون (Sein).

(٥٠) وهبة، «مقدّمة المترجم»، في: هوسرل، مباحث منطقية، ص ٧.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٧ - ٨. وكان وهبة قد تخلّى عن هذا التوليد، فأصبح يكتب «موضوع»، أي وضع كلمة موضوع بين مزدوجين،

للمعنى الأوّل، ويكتب موضوع للمعنى الثاني، أي أنّه تخلّى عن موضّع وموضّعيّ.

خامساً، قال عرفان بإزاء (Erkennen) لتمييزه من المعرفة (Erkenntnis). وقال علّمان بإزاء (Wissen) لتمييزه من العلم (Wissenschaft) الذي صار يُطلَق على العلوم بالمعنى الحديث، في حين أنّ العلّمان أطلقاه وهبة على مجرّد أخذ العلم بالأمر بما يقابل الجهل به. وقال حدّسان بإزاء (Anschauung) لتمييزه من حاصله الحدس (Anschauung). وقال وعيان للدلالة على وعي الوعي أو ما يُسمّى الوعي الذاتيّ بإزاء (Selbstbewusstsein). إلى ما هنالك من ألفاظ جديدة ولّدها موسى وهبة ممّا لم نذكره.

هذا هو موسى وهبة، كما حاولنا أن نقدّمه من خلال المشكلة الرئيسة التي انهمّ بها، أي مشكلة إمكان القول الفلسفيّ بالعربيّة اليوم. وقد تبين لنا أنّ ترجماته إلى العربيّة، أو بالأحرى تمارينه الفلسفيّة، قد مكّنت، إلى حدّ كبير، القول الفلسفيّ بالعربيّ أن يكون، ومهّدت لفلاسفة المستقبل، في حين أنّ الترجمات التي حصلت في العقود الأخيرة قد تعاملت مع الترجمة الفلسفيّة إلى العربيّة بخفّة لا مثيل لها، ممّا أدّى إلى هذا البؤس الفلسفيّ العربيّ.

الفصل الثامن عشر

جاد حاتم (١٩٥٢ -)

المعنى في بناءاته الفلسفية الأدبية واللاهوتية

جورج يرق

أولاً: نبذة بيوغرافية

أبصر جاد حاتم النور في ٣ كانون الأول/ديسمبر من سنة ١٩٥٢ في بيروت. هو، أولاً، فيلسوفٌ حاز سنة ١٩٧٨ الدكتوراه في الفلسفة من جامعة الروح القدس (الكسليك) عن أطروحته الحرة الميتافيزيقية للملك أوديب، أبحاث حول أوديب الملك وأوديب في كولون لسوفوكل في التقليد الفلسفي^(١). وهو، ثانياً، شاعرٌ حاز سنة ١٩٨٨ الدكتوراه في الآداب الفرنسية من جامعة القديس يوسف (بيروت) عن أطروحته الشر والتجلي^(٢). وهو، ثالثاً، لاهوتيٌ حاز عام ١٩٩٨ الدكتوراه في اللاهوت من جامعة الروح القدس (الكسليك) عن أطروحته الله الحاضر لعيوننا، لاهوت العمل الفني التصوفي والمسياني^(٣). وهو، أخيراً، متبحرٌ في العلوم الدينية حاز سنة ١٩٩٧ على دبلوم في العلوم الدينية من جامعة السوربون عن أطروحته تصوف جبران^(٤). أتبعها بالدكتوراه من السوربون في العام ٢٠٠٥ عن أطروحته أبحاث حول الحب الخالص في الصوفية^(٥).

(١) كتب الأطروحة بالفرنسية: La Liberté métaphysique du roi Edipe: Recherche sur Edipe roi et Edipe à Colone de Sophocle dans la tradition philosophique.

Mal et transfiguration.

Dieu présent à nos yeux. Théologie de l'œuvre d'art mystique et messianique.

La Mystique de Gibran.

Recherches sur l'amour pur dans le soufisme.

(٢) كتب الأطروحة بالفرنسية

(٣) كتب الأطروحة بالفرنسية

(٤) كتب الأطروحة بالفرنسية

(٥) كتب الأطروحة بالفرنسية

منذ ١٩٧٦، باشر حاتم تدريس الفلسفة والآداب والعلوم الدينية في جامعة القديس يوسف (بيروت)، وما يزال هناك حيث ترأس قسم الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية (١٩٨١ - ١٩٩٦، ٢٠٠٥ - ٢٠١٤)، وأسس مركز الدراسات ميشال هنري، متولياً إدارته إلى اليوم. يرأس، منذ ١٩٨١، إدارة تحرير الحوليات الفلسفية في الجامعة^(٦). ويرأس أيضاً إدارة تحرير أربع مجلات فلسفية فرنكوفونية أخرى. الأولى اسمها إكستاسيس (Extasis) أسسها في العام ١٩٨٠ واستمرت حتى العام ١٩٩٣. والثانية اسمها بهاء الكرمل (La Splendeur du Carmel) أسسها في العام ١٩٨٩، وما زالت تصدر حتى اليوم. والثالثة اسمها مشرق الآلهة (L'Orient des dieux)، أسسها في العام ٢٠٠١ واستمرت حتى العام ٢٠٠٩. أما الرابعة، فاسمها ألسينيوي (Alcinoé) أسسها في العام ٢٠٠١، وهي الآن في عهدها السابع. للفيلسوف والشاعر واللاهوتي وعالم الأديان جاد حاتم من المؤلفات ما يربو على الثمانين، منشورة في لبنان وفرنسا. ومن المقالات المنشورة ما يصعب إحصاؤه في هذه المقالة، إضافة إلى العديد من المداخلات في المؤتمرات المحلية والعالمية.

ثانياً: درب حاتم الفكرية

بدأ جاد حاتم دربه الفكرية باكراً، مُكبّاً على دراسة الفلسفة ثم الأدب والشعر فاللاهوت، ثم العلوم الدينية، وأخيراً العلوم السياسية، بكونها محوراً واحداً هو البحث عن المعنى والمطلق. أوّل تفكيره الفلسفي كان حول مشكلة الشرّ التي راودت فكره منذ اليافع، وما برحت حاضرة في أحدث مؤلفاته كما في يسوع في الصحراء: الامتحان والتجربة^(٧). فمسألة الشرّ، في أصله وأشكاله المتنوعة ووجوده إزاء وجود الله ومعنى الحياة بإزائه، تُصادم مسألة المعنى والمطلق. ومن منطلق اندهاش أفلاطوني أمام الشرّ، بوصفه معثرةً للفكر، غدت مسألة الشرّ هذه منخاز حاتم الفكرية. لم يستوقفه كثيراً سؤال الوجود، كما عند هايدغر مثلاً، إذ إنّ وجود شيء ما عوض اللاشيء لم يكن همّه. ولئن نادى هايدغر بأولية السؤال الأنطولوجي واستحالة التفكر دونه، فإنّ سؤال المعنى هو ما كان يُنادي حاتم. فالشرّ عند حاتم هو ما يصدّم المعنى، لا لماذا هناك شيء عوضاً من اللاشيء. ويمكن القول إنّ تفكره يتحقّق في دائرة أدنى من دائرة التفكر الهايدغري. فما يهمّ حاتم ليس الوجود بقدر ما هو معنى الوجود الذي يهدّده الشرّ مباشرةً في كينونيته.

والمسألة البكر الثانية التي استرعت انتباه حاتم هي مسألة الخلق الفني التي ترتبط بمسألة المعنى. فالتفكر في ما هو الخلق بوصفه إعطاء معنى، يحتمل أن يكون ردّاً على مسألة الشرّ التي تُحقيق بالمعنى. ذلك أنّ الشرّ الذي يهدّد الوجود في ذاته وفي معناه، قد يجذّب تريباقه في الخلق الفني. ومع أنّ عامل الهدم الموجود في الشرّ قد يكون ضرورياً في الخلق الفني، إلّا أنّ هذا الأخير،

Iris: Annales de Philosophie de l'Université Saint-Joseph.

Jad Hatem, Jésus au désert: L'épreuve et la tentation (Paris: Cygne, 2015).

(٦) عنوان المجلة

(٧)

وإن لم يكن كافياً لإعطاء المعنى النهائي للوجود، يُسهم في حيد الشرّ. فجاد حاتم الشاعر إنّما يسترعي انتباهه المعنى، ذلك أنّ حاتم شاعرٌ يكتب بالفرنسيّة.

وبعد الشرّ والخلق الفنّي، تحتلّ مسألة الصوفيّة (La Mystique) موقعاً مهمّاً في تفكير حاتم بوصفها نظيراً لمسألة الشرّ، إذ تروم معالجة كيفيّة الهروب من الشرّ ومن العالم. لذا فانهمامه بالتصوّف، المسيحيّ والإسلاميّ والهندوسيّ على السواء، لا يني يرتبط بسؤال المعنى، المسألة الأساسيّة التي شغلت فكره. يمكن القول إذ أنّ مسألة الشرّ والخلق الفنّيّ والتصوّف، مرتبطةً بسؤال المعنى الملازم للتفكير في الوجود، تشكّل النواة التي عقد عليها جاد حاتم أساسات فكره الفلسفيّ والشعريّ واللاهوتيّ على السواء. ولئن أتى انشغال حاتم بالتصوّف لاحقاً عن الفلسفة والشعر، إلّا أنّ اهتمامه بالدين وبالدينيّات لم يكن يوماً متأخراً. وهو يعزو ذلك لتأثير مؤلّفات القديسة تريزا الأقبليّة أكثر منه لتأثير الفيلسوف الألمانيّ شلينغ. فبعد منتصف ثمانينيات القرن الماضي، اكتشف حاتم هذه الراهبة الأسبانيّة، مصلحة الكرمل وصاحبة الاختبارات الصوفيّة الفدّة والشاعرة، فأسّس منذ ١٩٨٧ حلقةً فكريّة تهتمّ بدراسة الفكر التريزيانيّ ونشره. وأدّت حصيلة أبحاثه حول الجانب الصوفيّ في أشعارها إلى القسم الأوّل من أطروحته في اللاهوت.

أمّا الدافع لدراسة اللاهوت، عند حاتم، فهو البحث عن المعنى. فمع أنّ الله، على مستوى الفكر، أدنى من الكينونة كما المعنى، إلّا أنّ مسألة الله لا يمكن تحاشيها عندما تُطرح مسألة المعنى. ذلك أنّ التقليد الفكريّ قد وضع في الله كمال المعنى، معنى الوجود ومعنى الألم، كما وضع في المسيح يسوع وصلبيه معنى الخلاص. ومع تيقّن حاتم أنّ هذا الجواب لمسألة الشرّ لا يرضي الجميع، إلّا أنّه يؤطّر إمكانيّة تفكير. فليس على اللاهوت، كما الفلسفة، إعطاء أجوبة نهائيّة عن أسئلة الفكر، لأنّه ليس علماً، وذلك عكس ما يذهب إليه هايدغر^(٨). وبين اللاهوت والفلسفة، يتموضع الفكر الحاتميّ على خلفيّة فلسفيّة تعالج المسائل اللاهوتيّة كالشرّ مثلاً، وعلى خلفيّة إيمانيّة تعالج المسائل الفلسفيّة كالله مثلاً. فهو، أولاً وآخرًا، فيلسوف يهتمّ باللاهوت، ولن يمكنه أن يكون لاهوتيّاً لا يهتمّ بالفلسفة.

والباحث عن الفلاسفة الذين طبعوا مسيرة حاتم الفكريّة الغنيّة هذه، يجد أفلاطون يحتلّ موقع الصدارة بينهم، يليه شلينغ الذي ما يزال يشغله بحثاً ونشراً. ثمّ لفيناس الذي سيؤثّر بعده الأخلاقيّ في فكر حاتم. وأخيراً ميشال هنري الذي أصبح صديقاً له. ومع الإقرار بصعوبة الجمع بين هؤلاء الأربعة، قام حاتم باستنباط توليفةٍ تسمّى فلسفته بطابعٍ شخصيّ وخاص، ما برحت الأفلاطونيّة المحدثّة تغذّيه. استحوذ الاندهاش الأفلاطونيّ باكراً على تفكير حاتم، ولم تشدّه صرامة أرسطو العلميّة. أمّا شلينغ، فقد اكتشفه حاتم وحده. وكان أوّل من درّسه في لبنان، وساهم في نشر فكره بحثاً وتأليفاً.

(٨) انظر مثلاً محاضرة هايدغر عن الفلسفة واللاهوت التي ألقاها عام ١٩٢٧: Marcel Martin Heidegger, «Théologie et philosophie», tr.

Méry, Archives de Philosophie, XXXII, cahier III (juillet-septembre 1969), pp. 355-415.

كان اللقاء مع لفيناس عبر مؤلفاته أولاً، ثم كان لقاءً شخصيًّا معه في منزله الباريسي، أهداه خلاله النسخة المرقمة ثانياً من كتابه (Humanisme de l'autre homme)، من دون أن يكتب إهداءً احتراماً للسبت، ولسوف ينشرُ حاتم إحدى رسائل لفيناس له. ولقد وسَمَ مؤلّفه (Totalité et infini) وكتابه الآخر في أنطولوجيا الواقع الإنسانيّ (Autrement qu'être) جاد حاتم بطابع الأخلاقية اللفيناسية بشكلٍ لا رجوع عنه بدا جلياً في ما كتبه حاتم في ما بعد. ينبع تأثير المؤلف الكبير الأول الكلية واللاهائي من بعده الأنثروبولوجي حيث وصف لفيناس الواقع الإنساني بعكس المؤلف الثاني. فبين أنطولوجيا الكينونة وأنطولوجيا الواقع الإنساني، انحاز حاتم سريعاً إلى الثانية، في معالجتها لمواضيع مثل ماهية الإنسان، والمذكر والمؤنث، والمداعبة، وهي المواضيع التي سمحت للأخلاقية (Éthique) بالانفصال عن الأنطولوجيا. ومن هنا النقد الذي وجّهه لفيناس إلى أنطولوجيا هايدغر المجردة التي، لشدة تثبیت ذاتها في الكينونة، فصلت نفسها عن الأنطولوجيا الإنسانية.

ولئن استرعت الأخلاقية انتباه حاتم على حساب الفنونولوجيا اللفيناسية، إلا أن الأمر لن يكون نفسه مع فنونولوجيا ميشال هنري، وخاصة في كتابه (L'essence de la manifestation) الذي يفترض معرفة وافية لهوسرل وهايدغر، ممّا سيدفع حاتم لدراسة هوسرل وهايدغر. ومع أنه سوف يدرّسهما لاحقاً، غير أن هذين الفيلسوفين لن ينجحا في الدخول في دائرة الأربعة الكبار الذين انعطف إليهم حاتم انعطافاً خاصاً وتأثر بهم في ما تركه من مؤلفات. بيد أنه سوف يستشهد كثيراً بهوسرل في كتابه فنونولوجيا الخلق الفنيّ. ويمكن القول إن فنونولوجيا هوسرل كانت ممراً إلزامياً لحاتم من أجل ولوج فكر ميشال هنري الذي يصعب فهمه بالرجوع فقط لفكره الكريستولوجي، كما ظهر خاصة في كتابه أنا هو الحقّ (C'est moi la Vérité).

إذاً، من أفلاطون إلى شلينغ فلفيناس حتى هنري، ترتفع هذه القامات الكبرى في درب حاتم الفكرية مطارحاً تأثر عاطفيّ ومشاركة فكرية. أمّا من الأساتذة الذين أثاروا هذه الدرب، فيذكر حاتم الأب جيروم غيث الذي كان يدرّس أفلاطون وبرديايف، والأب سليم عبو اليسوعي الذي كان يدرّس هيغل مع كونه ليس بهيغليّ. وقد رغب حاتم أول ما رغب في أن يغدو كاتباً في المجال الأدبي إذ كان، وهو بعد في سن الخامسة عشرة، يكتب الرواية. ولكن ضرورة اختيار مهنة يعتاش منها جعلته ينحاز إلى التدريس، في الميادين التي يألّفها، أي الفلسفة والأدب واللاهوت والفكر عامة، مفضلاً التواصل مع طلابه، وبالفرنسية حصراً كلغة مرجعية. فهو، رغم اشتغاله على الكثير من المتصوّفين العرب، كالسهروردي وابن عربي، ومن المفكرين وآخرهم الفيلسوف الإسماعيلي الكرمانلي، يأنف القراءة بالفرنسية والتفكير بالعربية. ومع أن الكثير من مقالاته قد تُرجمت إلى لغات عديدة آخرها الكاتالانية، إلا أن تفضيل حاتم للفرنسية وانحيازه لها لا يعلوه شك.

ثالثاً: فلسفته

ليس من السهل اعتبار فلسفة جاد حاتم فلسفةً فينومولوجية. فمع أنَّ الاكتفاء بالوصف وعدم الحكم على الأشياء بل الذهاب إليها كما هي في ذاتها واضحٌ في مقارباته، إلَّا أنَّ الاكتفاء بالوصف حين يدخل الفكر معترك مسألة الشرّ يصبح أمراً صعباً. كصعوبة الاكتفاء بوصف الحالات الروحية التصوفية. ذلك أنَّ الأول لا يترك الباحث على حياده، والثانية تفترض التزاماً. وقد يكون توصيف جاد حاتم باللاهوتي الكاثوليكي أقرب إلى الواقع. فحاتم، الذي يعتبر نفسه كاثوليكياً مؤمناً وممارساً، يهتم بالفلسفة كلاهوتي كاثوليكي وبالاهاوت كفيلسوف كاثوليكي. ومع ذلك، فهو لم ينِ يطالب اللاهوتيين بتحاشي إرغام الفلسفة على التوافق مع متطلّبات الإيمان، لأنَّ الفلسفة لا يمكنها أن تحيا وتتحرّك إلَّا بحرية كاملة. ومن مفاعيل حرّيتها الكيانية هذه ألا تتحاشى طرح مسألة الله. فإنَّ التكلّم في الله يلاقي الاندفاع المتأصّلة في الإنسان نحو المعنى، إذ يمكن للفكر أن ينظر في الله كأفقي هرمونوطيقي للمسألة الميتافيزيقية الأولى التي تشغل بال حاتم وهي، كما أسلفنا، مسألة الشرّ. وفي هذه أيضاً، يعارض حاتم هايدغر الذي يجعل من الزمن الأفق الهرمونوطيقي الوحيد لمسألة الكينونة. فيعتبر الفلسفة «ملحدة في صميمها»، إذ تعالج الله كموجودٍ (Étant) يدخل في نطاق الكينونة، على المستوى ذاته للموجودات كافة، كما بانّت في المربع (Quadriparti) الهايدغري الشهير. ذلك أنَّ اندفاع المعنى المتأصّلة في داخل الكيان الإنساني لا يمكنها أن تتوقّف عند أيٍّ من الكائنات، بل تنشُد الكينونة الأبدية (Être Éternel) أي الله.

يتبدّى لنا إذاً التزام حاتم بمسألة الله موازياً لالتزامه بمسألة المعنى، وبهذا المعنى لا طلاق بين الفلسفة والإيمان عنده. لكنّ فلسفته تنأى عن الاهتمام بالالتزام السياسي. ومع أنَّ الأمر غريبٌ عن المنطلقات الأفلاطونية التي تروم، في نهاية المسرى التفكيرّي، تحقيق الجمهورية، وغريبٌ أيضاً عن الكاثوليكية التي هي التزامٌ في حدّ ذاتها، إلَّا أنّه آل على نفسه الاشتغال بالفكر السياسي دون العمل السياسي، مع تفضيله حكم الملك - الفيلسوف. ذلك أنَّ السياسة العربية أو العالمية في معناها التطبيقي ليست مبتغاه. والكاثوليكية هي بالنسبة إليه التزامٌ نظريٌّ أكثر من كونه التزاماً عملياً، على الرغم من اهتمامه ومنشوراته في حقل اللاهوت السياسي^(٩). فتغدو السياسة حقلاً من حقوله غير المفضّلة إن صحّ التعبير، مُبتعداً كثيراً عن صورة المثقف الذي يتكلّم في الراهنات على النسق السارترّي، من دون أن يمانع في التصويت الانتخابي، مؤثراً التفكير في أوليات الأمور، في معنويتها أي في قابليتها للمعنى وليس في ظاهريتها. فنحن نقرأ، مثلاً، رؤيته لوضع مدينة أورشليم من منظورٍ إسكاتولوجيّ ومسّياني كما يلي: «بين الديانات التوحيدية الثلاث، تجعل اليهودية من

(٩) شارك حاتم الأب سيرج دسي البلجيكي والأب كيرلس سليم بسترس البولسي في إدارة مركز اللاهوت السياسي في معهد القديس بولس (حريصا). وشارك في إصدار المجلدَيْن الأولَيْن من المجلدات الأربعة التي أصدرها المركز قبل أن يقفل أبوابه (منشورات المكتبة البولسية، جونبة، لبنان). وعاد فجمع المحاضرات التي ألقاها في المؤتمرات الأربعة التي نظّمها المركز في كتاب وضع له العنوان التالي: Jad Hatem, Éléments de théologie politique (Paris: L'Harmattan, 2005).

أورشليم المكان، المفضل على أي مكان آخر، حيث تجب الإقامة. وأنتم تدركون أن ذلك يعني في الوقت عينه المكان الذي إليه يجب أن ترتقيه صعوداً (منشدين مزامير المراقي)، والمكان الذي يجب العيش فيه إلى الأبد والموت فيه بسلام، بحسب الرجاء المشيحاني^(١٠)، حتى لو كانت خيمتنا منصوبة على بعد سنوات ضوئية منه. والفكر اليهودي يعرف خصوبة هذا التوتر المثلث الأقطاب الذي يُشرك فيه أولاً أولية الأصلية الأرضية (Autochtonie)، وقد عطف عليها الاحترام الكامل للشرعية (التي يمثلها موسى بن نحمان غيروندي في كتابه سفر ها غيولا أو كتاب الافتداء، حيث يعتبر أن الوصايا الإلهية لا يمكن تطبيقها بكماها إلا في أرض إسرائيل)؛ وثانياً إبطال الشرعية (كما عند مارتن بوبر) أو رَوَحَتُهَا التي لا تتردد بالابتهاج بدمار الهيكل؛ وثالثاً البذر المهجري، إن أحسنّا الظنّ، بمقدار ما يخدم إشعاع مجد الأوحّد بين الأمم. هذه القطبية المثلثة تجعل كلّ تشديدٍ حصريٍّ على المركزية الكونية للأرض المقدّسة يصبّ في خانة الوثنيّة (paganité)، هذا العنصر الذي لا تُعدّمه أية ديانة. ولقد خَصَصْتُ مصطلح «الوثنيّة» للدلالة على البُعد الطبيعيّ الصرف، بينما «الوثنية» للدلالة على مفهومٍ للعالم (دينيّ والحالة هذه) يؤلّه هذا البُعد. وإن تُكُنْ هذه المركزية الكونية مركزية المنفى في المقام الأول، كما يقترحه أندره نيه (André Néher)، فيجب إذّاك على كلّ ترحالٍ من الأطراف نحو المركز ألا يفكر في التوطّن في المركز سوى أن يرنو منه إلى السماء التي فوقه. نحن نعرف جواب يسوع للسامرية: «تأتي ساعةٌ فيها تعبدون الآب لا في هذا الجبل ولا في أورشليم. أنتم تعبدون ما لا تعلمون ونحن نعبد ما نعلم، لأنّ الخلاص يأتي من اليهود. ولكن تأتي ساعةٌ، قد حضرت الآن، فيها العباد الصادقون يعبدون الآب بالروح والحق، فمثل أولئك العباد يريد الآب. إنّ الله روح، فعلى العباد أن يعبدوه بالروح والحق»^(١١).

ليس المقصود فقط مناهضة حصر التقوى في مكانٍ معيّن، أو إبطال ادّعاءات الشعوب بامتلاك الموقع الفعّال في الأرض المقدّسة، بل المطابقة بين الله ومَن يعبّده. فالله يتطلّب أن يكون معبوداً بحسب ما هو وما يطابقه فقط من بين جميع المخلوقات، عنيّا به الروح الإنسانيّة التي، كما يقول القديس بولس، بها يتمّ الاتحاد بالله^(١٢). بين أقصى مفارقة (Transcendence) الخالق وأقصى محايثة (Immanence) القلب، ليس هناك البتة من حدٍّ وسط كأرضٍ أو هيكل، إلّا كنظير (Analogon) وكدعامةٍ للتاريخ بوصفه موضعاً بشرياً للظهور الإلهي أو للكنيسة الجامعة. فبين كلّ المشاريع التي أقدم عليها العالم المسيحيّ، لا أعظم ولا أكثر إدانةً، في عين اللاهوت، من احتلال أورشليم بهدف استرجاع قبر المسيح المقدّس، القبر الفارغ. الإسلام يطالب بأورشليم كثالٍ مدنه المقدّسة بسبب السّفر الليليّ (الإسراء) لمحمّد الذي، بحسب التأويل التقليديّ للآية الأولى من السورة السابعة عشر للقرآن، انطلق من مكّة، وتوقّف على الصخرة قبل أن يرتفع في صعودٍ عظيمٍ

(١٠) المرجع المذكور في النصّ على النحو التالي: Youakim Moubarac, Palestine et arabité, Pentalogie islamo-chrétienne (Beyrouth: Cénacle

libanais, 1972-1973), vol. 5, pp. 31 et 127.

(١١) الكتاب المقدس، «إنجيل يوحنا»، الأصحاح ٤، الآيات ٢١ - ٢٣.

(١٢) المصدر نفسه، «رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس»، الأصحاح ٦، الآية ١٧.

(معراج) صوب الخالق. من بين كلِّ الأعياد الإسلامية، اختير الإسراء والمعراج، تحت الانتداب البريطاني، ليكون العيد الوطني الفلسطيني^(١٣). ولقد اعتمد يواكيم مبارك على هذا التقليد ليعضد دعوة أورشليم الإسلامية^(١٤). إلّا أنَّ مطالبة كهذه، على مشروعيتها الظاهرة، تشارك في منطق الإلغاء إنَّ هي فكَّرت بفرض نظام إسلامي، أي إن لم تنظر إلى أورشليم كمدينة روحية صرفة، وإلى مسجد كسور للبراق^(١٥). علاوةً على ذلك، فهي قد تُهمَل المعنى المثالي الذي تحمله أورشليم في دعوة إسلامية ينبغي عليها أن تشخص بعين الإيمان إلى المرور الخاطف للنبي. فبينما في مكة يستقبل الإدراك الورع الله المفارق في محايثة بيته، وبينما في المدينة المنورة حيث يُكرَّم قبر النبي، يكمن الأساسي في الشهادة أنَّ النبي الغني بالكمالات لم يدع يوماً كونه أكثر من إنسان بسيط، فما هو النظرُ مخطوفٌ، في المسجد الأقصى، بالمفارقة ومدعوٌ لانتظار يوم الدينونة^(١٦).

في المحصلة، يُمكن القول إنَّ فلسفة حاتم تبتعد عن الفنونولوجيا بقدر ما تستلهمها تقنياً في طريقتها، كما الأمر مع هايدغر ولفيناس، وتبتعد في الآن عينه عن اللاهوتانية أي قابلية الإنسان لله بقدر ما تلتصق بها في بحثها عن المعنى. والأصح أن يُقال عن جاد حاتم إنَّه فيلسوفٌ وكفى. وكفيلسوفٍ كتب في اللاهوت الكاثوليكي، وفي اللاهوت البروتستانتي عن لوثر وشلينغ، كما إيف كونغار مثلاً. وكفيلسوفٍ كتب في التصوف من دون أن ينعم باختبارات صوفية كخطافات القديسة تريزا الأفيلية مثلاً، بل بما يمكن تسميته بالانخطاف الفلسفي أو النظري كما تعنيه الكلمة ثاوريا (Théorie) في أصلها اليوناني، أو كتصوف القديسة تريزا الطفل يسوع في أسمى مظاهره، ألا وهو انعدام المظاهر الصوفية. لذا فإنَّ حاتم لا يتورع عن اعتبار أنَّ التصوف هو الحقيقة، لأنَّه يجمع كلَّ الديانات في بوتقته الواحدة أو في شَعْرِيَّته (Rosace)^(١٧). وعنده أن التصوف هو قمة الديانات كلها، حيث تلتقي المسيحية بالهندوسية وبالإسلام، إلخ. وعلى هذه القمة، يصبح الحوار بين الديانات مقبولاً بكونه يُعنى بالكلام عن اختبار الألوهي نفسه (Le divin) الذي يوحد الكيان الإنساني، مع ما يستتبعه من مسائل مشتركة هي نفسها مع فارق في التأويل. وبهذا المعنى، يصبح من الناقل لديه الكلام عن حوار بين الأديان على مستوى العقائد، حوارٍ يقل على نفسه وقد ينقلب خطراً بعض الأحيان في بعض المناطق. فلا يبقى عند حاتم مكانٌ ممكن لسوى الكلام الصوفي. إذًا، فقلب فلسفة حاتم نجده في البحث عن المطلق. ومقاربتة الفلسفية للاهوت المطلق تحدده أو بالأحرى تُلقيه بكونه الله. لذا يمكننا القول إنَّ فلسفة حاتم هي لقباً فلسفية للمطلق في الألوهة، نجمت عن إقامة القربة والطويلة في مساءلة معنى الوجود ووجود الشر.

Moubarac, Ibid., pp. 31 et 82.

(١٣) المرجع المذكور في النص على النحو التالي:

Moubarac, Ibid., p. 82.

(١٤)

(١٥) النصُّ المذكور على الوجه التالي: «Le Mur des Lamentations se trouvant avec une mosquée du Prophète (Mirbad Buraq) dans l'enceinte du waqf Abû Madyan (...)». (Ibid., pp. 17-18).

waqf Abû Madyan (...)». (Ibid., pp. 17-18).

Jad Hatem, Éléments de théologie politique (Paris: L'Harmattan, 2005), pp. 164-166.

(١٦)

Jad Hatem, La Rosace: Prolégomènes à la mystique comparée (Paris: Cygne, 2008). انظر في هذا الخصوص كتابه:

(١٧)

يُعتبر جاد حاتم فيلسوفاً غزير الإنتاج، ومن غير اليسير بتاتاً تصنيف الكمّ الكبير من مؤلفاته التي تحيط بتاريخ الفلسفة كالذي كتبه عن شلينغ، حتى قصائد الشعر مروراً بالتصوّف. بيد أن له طريقة خاصة في المعالجة تُمازج بين الوصف الفِئُونولوجي والتحليل الأدبي. وقد نجد في المؤلف الواحد تحليلاً فلسفياً وتحليلاً أدبياً لقصيدة، أو تحليلاً فلسفياً وآخر لاهوتياً لنصّ كما في تجارب يسوع في الصحراء المشار إليه. فهو يشرع في تحليل شكل النصّ الكتابي للتجارب على خلفيّة فلسفية، أي من منطلق أن يسوع جُرب كإنسان بالشرّ. ويأخذ بتحليل أشكال التجارب على هدي خمس شخصيات للشرّ منها ما هي ميتولوجيّة، فيجد طرق الشرّ المتنوّعة والمتناقضة أحياناً متحقّقة في تجارب الإنسان يسوع. فتُفضي معالجته الفلسفيّة للنصّ الكتابي إلى اعتبار تجربة يسوع في البرية تجربةً للبريّة كلّها في شخص المسيح.

أين وصلَ حاتم في ملاحظته الفكرية لمسألة الشرّ؟ إنّ تفحصه المستمر وتنقيبه المتواصل في واقع الشرّ أنّى تمظهر، في الأدب أم السينما، جعله يكشفُ نسقاً للشرّ (Système du Mal)، يساعد الفكر في تتبّع صور الشرّ الممكنة وانزلاقاته من صورةٍ إلى أخرى. وهذا، بدون شك، مشروعٌ فِئُونولوجيٌ وصفيٌّ يمكن اعتباره أولى إسهامات حاتم الكبرى. أمّا إسهامه الآخر، فهو في ميثافيزيقا الشرّ. فبالنسبة إلى حاتم، الشرّ ليس نقص الكينونة (Privation d'être)، أو نقص الخير كما قال أوغسطينوس ومن بعده توما الأكويني وغيرهم في صنّهم على العزّة الإلهية أن تكون هي مصدر الشرّ في الوجود، لأنّ الله لم يخلق الشرّ، بل هو قدرة، أي لها مصدرها. وهذا المصدر ليس الإنسان، لأنّ هذا الأخير إنما يفعل إمكانيّة حيّة موجودة هنا. وهذه الإمكانيّة الحيّة الموجودة لا يمكن أن تكون موجودة إلّا في المطلق. الشرّ إذاً هو قدرة، موجودة في الأصل، في حالة إمكان (À l'état Potentiel)، يجعلها الإنسان فعليّةً وفي التاريخ. وإن كان للتاريخ معنى، فلن يكون في السيطرة على الشرّ، بل في التصميم النهائي للسيطرة على الشرّ، ليس فقط بدّحره من الإنسانيّة بل بدّحره من الكينونة ذاتها، لأنّ الشرّ هو في الكينونة، هو في المطلق. وفي ذلك يقول في أحدث كتاباته، في مقطعٍ نعرته كاملاً عنوانه «الشرّ والعرضيّة (أو الحدوث)»: «إنّ وضع البحث في حقيقة الشيطان الموضوعيّة بين قوسين لا يمنع من التساؤل عن أصل الشرّ لأنّ هذا السؤال يسمح بإجلاء حقيقة الشيطان الذاتية. والحال أنّ هذه الأخيرة لا يمكن ردّها إلى مجرد رغبة الإنسان لأنّ هذه الرغبة تستدعي هي أيضاً الشرح. ومقاربةً سيكولوجيّة بحتة، على شاكلة يونغ (Jung) الذي طابّق بين الظلام كبُعدٍ نفسيّ والشيطان مثلاً، غير كافية. إنّ واقع أنّ المعاش (في الحميميّة) يحتاج لقبول تعبيرٍ مطوّعٍ وحواريٍّ لا يعني حكماً أنّ فكرته تصدر عن الإنسان. هذا الأخير يؤوّنُ شرّاً تأتيه نزعتُه من الخارج، لصالح التباس الكينونة الذي يؤلّد القلق بسبب المحدوديّة. هذه هي الحقيقة التي تقيم في صور الأفعى القديمة الميثولوجيّة وصورة الشيطان المتخلّفة. بما أنّ المقدّس (Le Numineux) غير قابل للاختزال في الحادث، فهو لا يُردّ إلى حادثٍ أخلاقيّ. الشرّ سابق للإنسان، ليس في إمكانيّته فقط، بل باعتباره مشروعاً وحُفراً أيضاً، مخيلاً تضع الممكن وتجعل من

ذاتها مشروعاً. وبوجود الله، فإنَّ الشرَّ الأولاني، الممنوع، المعوَّق، والمتروك في حالة الفانتاسم المحض وإرادة الهدم الصِّرفة، هو العَدَم الذي قَلْتُ عنه إن تأكيدَ الله ذاته قد غلبه منذ القديم. إلّا أنَّ هذا العدم، بسبب أنَّه مهزوم، قد دخل في تركيب المخلوقات من حيث عَرَضِيَّتْها (إلى حدِّ أنَّها قد تُعَدَم الوجود). هو عَدَمٌ خاملٌ في ذاته، لكنَّ الشعور بالتَّبَعِيَّة الذي يتآكل المخلوقات ويدفعها لنشْدان الاستكفاء يُخَضِّبُه. وما إن ترتفع واحدةٌ منها إلى الروح حتى تشقِّ لنفسها ألف طريقٍ وطريق (إنَّ هي إلّا محاولات القبض على اللامشروطية)، وتُطوِّرُ منهاها بما لا يُحصى من الرغبات التي لا يُشبعها شيء. إنَّه من الخطأ تصوُّر أنَّ الرغبة تتفاعل مع العدم بنوعٍ من التعويض لخبيتها من عَرَضِيَّة الكينونة^(١٨)، وبغِيظٍ ضده، في الوقت الذي هو، في الواقع، مرتعها الخصب. ذلك أنَّ العدم الكامن في الخليفة ليس هو العدم الذي يَعمِد الكائن. وكما أشارَ إليه شلينغ^(١٩)، فإنَّ الإغريق يَمَيِّزون في هذا الخصوص بين Ouk On (اللاكائن المطلق، اللاشيء Nihil الذي خلقَ الله منه)، وبين Mè On (اللاكائن النسبي الذي تنقصه الكينونة وإمكانية الكينونة، بعيداً جدّاً عن التماهي مع اللاكائن المطلق، يشكِّل المادَّة الديناميكيَّة للتحقُّق)^(٢٠). من البديهي أن الشرَّ الكامن في الإنسان هو اللاكائن المطلق (Ouk On) الذي دُحِضَ وأصبح بذلك اللاكائن النسبي (Mè On) رَحْماً لكلِّ تطلُّعات الخليفة. من الممكن التفكير بأنَّ اللاكائن المطلق هذا، الذي يحفظ في أعماقه حنيناً لشفافية اللاكائن النقي، يبذل قصارى جهده في قَرطِ الكائن، ولكنه يفعل العكس عندما تُفرض عليه طريقة اللاكائن النسبي. وتداخلهما يجعل اللاكائن يتحرَّك كأنَّه نقصٌ في الكيان. باختصار، تولد الرغبة من العَرَضِيَّة، ليس أولاً من التحقُّق بأنَّ الحياة مَسْوَقة إلى الموت، بل بأنَّها في مجملها عاجزةٌ ولذلك مُعَرَّقة. ليس الموت بل الشرُّ مَنْ هو هزيمة المعنى كونه يُفسد العقل، وكلوسيفيروس، عند ميلتون، يَرِدُّ على الكرم بالعقوق الذي تولَّده السويداء^(٢١). إنها لمفارقةٌ كبرى أنَّ نعمة الحالة (استقبال الكينونة) تبدو نكبةً أصليَّة (استقبالها من آخر). وإن كان من غيظ، فإنَّه يتحوَّل ضدَّ الله أو يفتش عن خصومةٍ معه^(٢٢).

وعليه، فإنَّ الشرَّ يوجد في المطلق، ليس خارجاً عنه كإلهٍ ثانٍ، على ما قالت المانوية التي قدَّمت أسهل الحلول لمشكلة الشرِّ، ولا كنقصٍ للخير كما قال أغسطينوس، وفي هذا تبسيطٌ للمسألة

(١٨) لا أحد، مثلاً، يقبل بأن يكون محبوباً بطريقة عَرَضِيَّة. ولأجل ذلك يرغب في أن يكون اللقاء والشعور مُتصوِّرين منذ إنشاء العالم، وأن يكون مصيرهما مكتوباً بين النجوم.

(١٩) المرجع المذكور في النصِّ على النحو التالي: Exposition de l'empirisme philosophique, SW X, pp. 283-284, et Introduction à la philosophie: de la mythologie, SW XI, pp. 288-289.

(٢٠) نرى بذلك أنَّ ميفيستوفيليس (Méphistophélès)، وهو أحد أمراء الجحيم السبعة، يجب أن يكتفي بأن يعلم أنَّه يقود الكائنات إلى (Mè On)، أي اللاكائن النسبي، في الوقت الذي يحفل به باللاكائن المطلق (Ouk On) الذي لا يتعافى من هزيمته حتى لو ذهبت كلُّ الكائنات إلى القعر.

(٢١) حول هذه النقطة، انظر: Jad Hatem, Liberté humaine et divine ironie: Schelling avec Luther (Paris: Orizons, 2013), chap. I, § 3.

Jad Hatem, Jésus au désert: L'épreuve et la tentation (Paris: Cygne, 2015), pp. 89-92.

(٢٢)

لكونها تنزع عن مصطلح الشرّ كلّ كيانيّة فتعدمه، بل في ذات المطلق هو. ومنذ كلام كانط عن البُعد السلبيّ (Grandeur Négative)، عاد التفكير بالشرّ لا كسلبيّ خالص (Négativité Pure)، بل ككيانٍ مضادّ (Antithétique). ولكن كانط اكتفى بمراقبة الشرّ فينولوجياً من دون أن يقترح ميتافيزيقا الشرّ: من أين يأتي؟ والشرّ الجذريّ، ما هو؟ وإلى أين يذهب؟

في هذا الاستنتاج الذي وصل إليه المسعى الفكريّ الحاتميّ المرصوف بحرّيّة السؤال، لا يتوصّل الفيلسوف إلى حلٍّ يحفظ قداسة الإله الحاوي الشرّ فيه، والذي عليه أن يحتويه في الوقت نفسه. فكيف للمصدريّة أن تتألف مع ما يضادّ طبيعتها بل وقد يعدمها؟ هنا يأتي اللاهوتيّ ليعرض حلولاً تحافظ، للفيلسوف كما لللاهوتيّ، على قدسيّة الله التي عليها أن تُظهر قدرة الله المضادّة على ضبط الشرّ بل والتغلّب عليه. والمسيح نفسه قد لا يُفهم بمعزل عن صراعه مع الشرّ. ومشروعيّة هذا الصراع، سواءً كان صراعاً داخليّاً أو خارجيّاً، الذي لا تنكره الكاثوليكيّة، يجعل الكلام على الشرّ أمراً ضرورياً بوصفه قدرةً وليس كينونةً ناقصة. واللاهوتيّ الكاثوليكيّ قد ينحو منحى تنزيه الذات الإلهيّة عن الشرّ أو وضعه خارجاً عنها. والحال أنّ الكتاب المقدّس يضع الله، كما في سفر أشعيا مثلاً، في موقع من يستطيع فعل كلّ شيء، فعل الخير وإتيان الشرّ في الوقت عينه، وبذلك فهو القادر على كلّ شيء وكأنّه توليفة كلّ القدرات. ويستنتج حاتم أنّ معنى التاريخ، إن كان للتاريخ معنى، ليس معنىً من أجل الإنسان بل من أجل الله أولاً، لأنّ الله منخرط بذاته في مشروع السيطرة على الشرّ الموجود في الكينونة وطرده خارجاً عنها.

في ورشته الفكرية هذه، ينثر حاتم أفكاره المتعدّدة في كتبه كلّها، على مثال ابن رشد، ولا يكتب مقدّمات عامّة، بل يذهب رأساً إلى موضوعه. والربط العضويّ بين كتبه يُظهر مسألة المعنى ومشكلة الشرّ كالخطّ الواصل بينها. أما لغّته، فتقنيّة حتى في إحالاتها الشعرية، ليست بالغامضة لمبتدئ ولا بالجليلة لمتمرّس، قد تقرب من الثيوصوفيّة في بعض تكثفاتها بقدر ما تبتعد عنها في بعض انقشاعاتها. بيد أنّها، إن كان من ثيوصوفيّة، أقرب إلى ابن عربي وشلينغ منها إلى جاكوب بوهمه (Jakob Böhme). ولا ضير على فلسفته من ذلك، سيّما أنّ المتصوّفين لا يتورّعون عن هزّ العقائد ومناهضتها أحياناً. أما بمعنى الثيوصوفيّة الفلسفيّة على شاكلة جمعيّة مدام بلافاتسكي (Blavatsky)، فهو أبعد ما يكون عن ذلك. ولعلّ التمهيد لأطروحاته اللاهوتية من أهمّ ما كُتب في موضوع الحبّ الصوفيّ.

في الحيّز العالميّ المعاصر، يقدّر حاتم فكرَ الفيلسوف الفينولوجيّ الفرنسيّ جان لوك ماريون. أمّا بول ريكور، فلم يكن أبداً من مراجعه الأساسيّة، بينما يحظى ليفيناس بالموقع المميّز، كما بأنّ أعلاه. وفي الحيّز العربيّ الإسلاميّ، فإنّه عمل على الكثير من الفلاسفة والمتصوّفين. لكنّ للسهروردي موقعاً مهمّاً في اهتمامه، إلى جانب الملاً صدرا. أمّا في الحيّز اللبنانيّ، فلا وجود لفلسفة لبنانيّة بالنسبة إلى حاتم. ذلك أنّ لبنان لا يمكن أن يرتقي إلى مرتبة الموضوع الفلسفيّ، كما عند كمال الحاج مثلاً في كلامه على اللبنانيّة (Libanité). ومن المفكرين اللبنانيين يبقى الأب

ميشال حايك الأكثر تمايزاً في كتابه سِرَّ إسماعيل (Le Mystère d'Ismaël) والعرب أو معموديّة الدموع (Les Arabes ou le Baptême des Larmes)، مع أنَّ الخوري يواكيم مبارك صديقه، ولشجاعة ناصيف نصّار في طريق الاستقلال الفلسفيّ معرّةً عند حاتم. وبقِيَت الأيديولوجيا عدوّه الحميم وليس السلطة، إذ كاد أن يكون رئيساً. ومع كونه فيلسوفاً عمل في ظروف لبنانيّة، وليس فيلسوفاً لبنانيّاً، ما برح نصّار ضئيلاً بمعضوميّته، تثيرُ استقامته إعجاب حاتم، كما استقامة بولس الخوري أيضاً، مع أنّه يأخذ على الاثنين عدم اشتغالهما باللاهوت، ما وفّر عليهما مشاكل كثيرة.

ومع أنَّ حاتم الفيلسوف ضئيلاً باستقلاله الفلسفيّ، إلّا أنَّ حاتم اللاهوتيّ ضئيلاً أيضاً بإيمانه بالمسيح. فلا مجال عنده بتاتاً للمفاضلة بين الفلسفة والمسيح، ولو خُيّر بينهما فلن يختار. هكذا يجمع حاتم، في فكره وكتاباتهِ وشخصه، بين الفلسفة واللاهوت، بين الفكر والإيمان، لا توفيقاً هارمونيّاً بل تنميّاً على تباغض، يسحرُك بالكلام عنه، ولا يَعْصاك عندما تقرّأه. وإن أخذ عليه اشتغاله باللاهوت، فذلك أفضل، لدى حاتم، من مناهضته لذاته في وفائها لإيمانها بالمسيح وحبّها للحكمة. وقد يكون كتابه مَن هو الحقيقة؟ التعبير الأروع وربما الأهمّ عن لقياء للمسيح، لقياً المطلق في الألوهة التي نشدّها طوال حياته. ومنه نعرّب هذه المقاطع من الفصل الثاني المعنوّن الإنسان - الحقيقة: «الكيفيات الإنسانية لأن تكون الله [...]». يسوع هو أيضاً واحداً مع الآب في طاعته له حتى الموت، كما أنّه هو الحقيقة بمقدار ما تغدّى منها ويحسُن لديه أن يعطيها في مشاركة أفخارستيّة. إلى ذلك، تجدر إضافة اختبار المشاركة مع الألوهة في إدراك يسوع البشريّ الواضح لذاته. بكلام آخر، في طبيعته وفي كونه أقنوماً، إنّ الفادي، الطريق، الحقيقة والحياة هو واحدٌ مع الآب، من دون أن يكونه على النمط ذاته. «أنا الله» التي قالها يسوع يمكن أن نقلّبها على الوجه التالي: الهوية الأنطولوجيّة من خلال المشاركة في الجوهر والمشاركة في الطبيعة (التي تستتبع التماثل في الإرادة) بين الآب وطبيعة المسيح الإلهيّة، التي تؤهّل كلمة الله للعلاقة البنيويّة: الوحدة التبادليّة من خلال الحياة الثالوثيّة للأقانيم الثلاثة؛ الاتحاد الأقنوميّ للكلمة مع الإنسانية التي تستتبع الشفافية المتبادلة والرؤيا الطوباويّة: «الآب فيّ وأنا في الآب»^(٢٣)؛ وحدة حبّ يسوع، والتي بواسطة الاتحاد الأقنوميّ، تسمح له، في الحبّ البنوي، أن يخاطب الآب «أبا Abba»^(٢٤)، وأن يُخبر عن الآب^(٢٥)، أو، إذا أردنا أن يكشف عن الآب للبشر وأن يُتمّ من أجلهم، مشروع الله الخلاصيّ؛ اتحاد الإرادتين الإلهيّة والإنسانيّة من خلال طاعة يسوع في طبيعته الإنسانية (مُثبِتة إيمان يسوع وعزمه على خلاص البشرية). هذه النقاط الخمس مجتمعة تقي إعلان المسيح أنّه الحقيقة من خطر الوقوع في الشيطانية بالمعنى الذي قاله بول تيليش^(٢٦). ويبقى صحيحاً أن العبارة لا معنى لها، في إطار

(٢٣) الكتاب المقدس، «إنجيل يوحنا»، الأصحاح ١٠، الآية ٣٨.

(٢٤) المصدر نفسه، «إنجيل مرقس»، الأصحاح ١٤، الآية ٣٦.

(٢٥) المصدر نفسه، «إنجيل يوحنا»، الأصحاح ١، الآية ١٨.

(٢٦) راجع حول هذه النقطة (Dogmatik, 9). مفسّر الكتاب المقدّس ومؤرّخ العقائد يسطان هذه النقاط الخمس في الزمن؛ فالنظرة

المتزامنة تفترض القبول الكامل بالعقائد الأساسيّة. وكما في إنجيل يوحنا، فإنّ يسوع الأرضي يتكلّم كما يمكن أن يتكلّم يسوع الممجد (حاشية مذكورة في النصّ).

إنجيل يوحنا، ما لم يلفظها إنسان. فليس هو ملاكٌ خارجٌ من الغيوم من قالها، ولا الله المرعد في سماء زرقاء، حقيقةً باقية غير مخلوقة، الذي يُبلغ معلومةً تخصه. وبكلام أكثر دقة نقول: ليس الابن الأزلي بوصفه أزلياً هو من يروم نقل علاقته بالآب أو بالعالم بلغة أوضح^(٢٧). فلا معنى للعبارة إلا إذا قيلت من شخص عُرف أنه إنسان عادي محشور في الزمان والمكان ويريد القول إنه، بالإضافة لذلك، أكثر من ذلك بحيث إنه يحمل الأسرار والمفاتيح، أسرار الخلق والتاريخ ومفاتيح الانتصار والخلاص. إن كان هناك من تدرج فينومولوجي (أكثر من كونه لاهوتياً) بين النقاط الخمس، فإن للرابعة الأسبقية. في قوله إنه الحقيقة، لا ينظر المسيح إلى معادلة اللوغوس الإلهي بالحقيقة التي لا بدء لها ولا نهاية، بمعنى آخر جلاء الله لذاته، بل يقصد أنه، وهو يسوع الذي من الناصرة، هو اللوغوس وبالتالي الثالوث الذي فيه وبه لنا المشاركة في حياة الله، وبمعنى آخر، للذين يسألونه عن الطريق الواجب سلوكه، فهو هو الوسيط بامتياز. وكما أن الطريق سُقَّت كي يسلكها الناس، كذلك فالحقيقة والحياة ظهرا من أجلهم: فالحقيقة قابلة للعيش وتعطي الحياة. المسيح حقيقة هو حقيقة - من - أجل (Vérité-pour)، حقيقة معلومة حياةٍ تضحى قوة فاعلة في كل شخص. وبإزاءها، ما يلزم أن يكون موضوع إعلان إيمان من قبل السامعين هو الاعتراف أن هذا الرجل هو المخلص وأن كلمته الإنسانية والقابلة للقياس هي كلمة الله نفسه، الخالقة والمخلصة، الحقّة والمحقّقة^(٢٨)، ما يُستدلّ منه أن حقيقته ليست مشاطرة^(٢٩).

مؤلفات جاد حاتم

Affectivité et altérité selon Lévinas et Henry (avec Bernard Forthomme). Paris: Cariscript, 1996.

Amour pur et vitesse chez Madame Guyon et Kleist. Paris: Cygne, 2010.

Au sortir du visage (poésie). Paris: Cariscript, 1988.

Barbey d'Aurevilly et Schelling. Paris: Orizons, 2012.

Charité de l'infinitésimal. Variations leibniziennes. Paris: L'Harmattan, 2007.

Christ et intersubjectivité chez Marcel, Stein, Wojtyla et Henry. Paris: L'Harmattan, 2004.

De l'Absolu à Dieu. Autour du Traité sur la liberté de Schelling. Paris: Cariscript, 1987.

Dieu en guise d'homme dans le druzisme. Paris: Librairie de l'Orient, 2006

Dieu et les songes sacrés de la terre. Paris: Cygne, 2014.

Éléments de théologie politique. Paris: L'Harmattan, 2005.

Empédocle, Qohélet, Bar Hebraeus. Paris: Orizons, 2015.

Énigme et chant (poésies). Beyrouth, 1985 ; 2^e éd. Paris: Cariscript, 1989.

(٢٧) هو أوريجنس (Origène) من نسب «أنا الحقيقة» إلى اللوغوس الأزلي بدلاً من اللوغوس المتجسد. هذه النسبة تؤدي دوراً مفصلياً في السجال ضد الأريوسية. من هذا المنظور، يجب أن تكون النسبة للآب كما للإن كي تُثبت المشاركة في الجوهر (cf. Marius Victorius, Adversus Arium, I, 43). بالنسبة إلى توما الأكويني، فإن الحقيقة تُقال في الذات الإلهية، وفي الوقت عينه هي منسوبة لشخص الابن على وجه الخصوص. المرجع المذكور في النص على الوجه التالي: Q. 1. a. 7, Resp. Cf. Aurora consurgens, IX.

(٢٨) هذا هو، مثلاً، دور عجائب يسوع بحسب الأكويني (De rationibus fidei, V). الحاشية مذكورة في النص.

Jad Hatem, Qui est la vérité? (Paris: Hermann, 2012), pp. 45-47.

(٢٩)

Éthique chrétienne et révélation. Paris: Cariscript, 1987.

Extase cruciale et théophorie chez Thérèse d'Avila. Paris: L'Harmattan, 2002.

Figures de la foudre. Méditations poétiques sur trois sculptures de Réthy Tambourgi. Agen: Quesseveur, 2005.

Hallâj et le Christ. Paris: L'Harmattan, 2005.

Hermann Hesse et la quête de soi. Paris: Cariscript, 1988.

Hindiyyé d'Alep. Mystique de la chair et jalousie divine. Paris: L'Harmattan, 2001.

Introduction à la lecture de Çankara. Paris: Geuthner, 1999.

Jésus au désert. L'épreuve et la tentation. Paris: Cygne, 2015.

Joan Sales et l'instant glorieux. Paris: Cygne, 2015.

L'Absolu dans la philosophie du jeune Schelling, 1981 (2^e éd. revue et augmentée, Bucarest, Zeta Books, 2008).

L'Âme et l'Abîme dans la mystique féminine carmélitaine: Thérèse d'Avila, Thérèse de l'Enfant-Jésus, Élisabeth de la Trinité, Gertrude von Lefort, Édith Stein. Paris: L'Harmattan, 2011.

L'Amour comme puissance et comme vérité. Paris: Cygne, 2012.

L'Amour les yeux ouverts: Marina Tsvétaïéva, Nestor Koukolnik, Rouma al-Moudràya, Paris: Cygne, 2011.

L'amour pur hyperbolique en mystique musulmane. Paris: Cygne, 2009 (tr. roumaine, Bucarest, Humanitas, 2007).

L'Art comme autobiographie de la subjectivité absolue. Schelling, Balzac, Henry. Paris: Orizons, 2009.

L'Audace pascalle (poésie). Paris: Cariscript, 1998.

L'Écharde du mal dans la chair de Dieu. Paris: Cariscript, 1987.

L'Être et l'extase: Sur trois poèmes de Hokushi, Forthomme et Mambrino. Paris, Cariscript, 1994.

L'Inversion du maître et du serviteur. Paris: L'Harmattan, 2001.

L'Offrande vespérale (poésie), Paris: Cariscript, 1989.

La Femme nodale. Thomas Mann et Daniel Cohen. Paris: L'Harmattan, 2003.

La genèse du monde fantastique en littérature, 1980 (2^e éd. revue et augmentée, Bucarest: Zeta Books, 2008).

La Gloire de l'Un. Philoxène de Mabboug et Laurent de la Résurrection. Paris: L'Harmattan, 2003.

La Lumière, le poème, la mort. Sur Duarte et Vinyoli. Paris: Cygne, 2015.

La Mystique de Gibran et le supra-confessionnalisme religieux des chrétiens d'Orient. Paris: Les Deux Océans, 1999.

La Poésie de l'extase amoureuse: Shakespeare et Louise Labé. Paris: Orizons, 2008.

La Poésie slovène contemporaine : l'écriture de la pierre. Paris: Cygne, 2010.

La Quête poétique de Nadia Tuéni. Beyrouth: Dâr An-Nahâr, 1987.

La Reine de sauveté, poésie. Paris: Cygne, 2009.

La Rosace. Prolégomènes à la mystique comparée. Paris: Cygne, 2008.

La Théophanie de l'impossible, Paris, Cygne, 2016.

La Vérité de l'homme au croisement des cultures: Essai sur Sélim Abou. Paris: Cariscript, 1999.

La Ville des puits à l'envers (nouvelles) (avec Bernard Forthomme), Beyrouth: 1998.

Le Christ druze et l'Inde éternelle, Paris: Orizons, 2016.

Le Lever de l'Aurore, poème, Agen, Quesseveur, 2007; 2^e édition augmentée, 2008.

Le Premier Ciel, (poèmes). illustrations d'Anne Guichard, Paris: L'Harmattan, 2003.

Le roman de Marionna. Paris: Ganse Art et Lettres, 2016.

Le roman druze: amour interdit et visage divin. Paris: Cygne, 2014.

Le Sauveur et les viscères de l'être. Sur le gnosticisme et Michel Henry. Paris: L'Harmattan, 2004.

Le Temps dans la poésie catalane contemporaine. Paris: Cygne, 2011 (tr. catalane, Santa Coloma de Queralt, Obrador edèndum, 2013).

Le Traité christologique du Calife al-Mu'izz, le druzisme et le nusayrisme. Paris: Cygne, 2013.

Le Vin éternel. Sur Ibn al-Fàrid. Paris: Orizons, 2014.

Les Agonies du Christ. Paris: Cygne, 2010.

Les Cèdres talismaniques. Beyrouth: Aliahova, 1996.

Les Libans de rêve et de guerre. Paris: Cariscript, 1988.

Les Servantes de la vie, théâtre. Paris: Cygne, 2012.

Les Trois Néphites, le Bodhisattva et le Mahdi ou l'ajournement de la béatitude comme acte messianique. Paris: Cygne, 2007.

Liberté humaine et divine ironie. Schelling avec Luther. Paris: Orizons, 2013.

Majnoun Laylâ et la mystique de l'amour, Paris, L'Harmattan, 2011.

Mal d'amour et joie de la poésie chez Majnoun Layla et Jacques Jasmin. Agen: Quesseveur, 2000.

Mal et transfiguration. Paris: Cariscript, 1987.

Marx, philosophe de l'intersubjectivité. Paris: L'Harmattan, 2002.

Marx, philosophe du mal. Paris: L'Harmattan, 2006.

Messianités. Kafka, Kazantzaki, Tournier, Böll, Kemal. Paris: Orizons, 2015.

Mysticisme et christologie. Paris: Cygne, 2014.

Mystique et philosophie mêlées. Paris: L'Harmattan, 2005

Nikos Kazantzaki. Masque et chaos (tr. gr., Athènes, éd. Kédros, 1984). Paris: Cariscript, 1987.

Par la poussière des étoiles (poésie), illustrations de Réthy Tambourgi. Paris: Cariscript, 2000.

Phénoménologie de la création poétique, Paris : L'Harmattan, 2008.

Prokofiev l'ange de feu et d'acier. Paris: Cygne, 2013.

Qui est la vérité?. Paris: Hermann, 2012.

Recherches sur les christologies maronites. Paris: Geuthner, 2002.

Rupture d'identité et roman familial. Paris: Orizons, 2011.

Sagesses de Jésus le Christ. Beyrouth: Albouraq, 2004.

Satan, monothéiste absolu selon Goethe et Hallâj. Paris: Cygne, 2006 (tr. roumaine, Bucarest, Humanitas, 2007).

Schelling: L'angoisse de la vie. Paris: L'Harmattan, 2009.

Semer le Messie selon Fondane poète. Bruxelles: La Part de l'œil, 2004.

Soleil de nuit. Rilke, Fondane, Stétié, Tuéni. Paris: ID livre, 2002.

Suhrawardî et Gibran, prophètes de la Terre astrale. Beyrouth: Albouraq, 2003.

Suramour. Auziàs March, Ibn Zaydûn, Ibn 'Arabî, Raymond Lulle. Paris: Cygne, 2011 (tr. catalane, Santa Coloma de Queralt, Obrador edèndum, 2011).

Théologie de l'œuvre d'art mystique et messianique. Thérèse d'Avila, Andreï Roublev, Michel Henry. Bruxelles: Lessius, 2006.

Un bruit d'avoir été. Sur Qohélet. Paris: Orizons, 2014.

Un paradis à l'ombre des épées. Nietzsche et Bartol. Paris: L'Harmattan, 2010.

Yahya Ibn Adî wa tahdhîb al-akhlâq. Beyrouth, Dâr Al-Machreq, 1987.

الفصل التاسع عشر

جان قلام (١٩٥٨ -) في إشكاليّات الحداثة المحوريّة

شارل شرتوني

مشير باسيل عون

تتناول هذه الدراسة المقتضبة (جان قلام وإشكاليّات الحداثة المحوريّة. مقارنةً استعاديّةً بيو - بيبليوغرافيّة) المحاور الأساسيّة لعمل فلسفيّ موسوعيّ (المعرفة الشاملة عند هيغل (Absolutes Wissen) يقوم به فيلسوفٌ وعالمٌ نفس واجتماع لبنانيّ ألمانيّ مُقيمٌ في ألمانيا الاتّحاديّة. تكتفي هذه المقاربة بالإضاءة السريعة لحقول البحث الفلسفيّ والأنثروبولوجيّ والإبيستيميّ التي عمل في مجالاتها من خلال مراجعة بيو - بيبليوغرافيّة لأعماله (الكتب والدراسات) المنشورة في المجلّات الفلسفيّة والعلميّة الصادرة باللغات الفرنسيّة والألمانيّة والإنكليزيّة. وهي اللغات التي اعتمدها في مجال إنتاجه الفلسفيّ والإبيستيمولوجيّ، وفي مجالات علم الاجتماع وعلم النفس المرضيّ والتحليليّ. علينا أن نشير أيضاً، في مجال تقديم هذا العمل، إلى مجهود فيلولوجيّ مقارن بذله جان قلام في مجال صياغة مقارباته، على تنوّع مندرجاتها ومحاورها. وهو جانبٌ لافتٌ لكلّ مطلع على أعماله التي تنطوي على عمل لغويّ متلازم مع العمل الفلسفيّ أو في مجال العلوم الإنسانيّة.

أولاً: السيرة العلميّة والمهنيّة

جان قلام هو فيلسوفٌ لبنانيّ ألمانيّ الجنسيّة وُلد في العام ١٩٥٨ في بيروت، وهاجر إلى فرنسا في العام ١٩٧٣ لإنهاء تنشئته المدرسيّة التي ابتدأها في مدرسة الحكمة في بيروت، وأكملها في ليسيه لويس الكبير (Louis Le Grand) في باريس. التحق بعدها بجامعة باريس الرابعة

(السوربون) والمعهد الكاثوليكي في باريس، وأتم اختصاصه في الفلسفة والآداب المعاصرة في العام ١٩٧٩. ومن ثم، انتقل إلى جامعة سالزبورغ في النمسا (١٩٧٩ - ١٩٨٠) حيث تابع تمكنه من اللغة الألمانية عبر دراسة التاريخ والأدب الألمانيين، ومنها إلى جامعة ألبرت لودفيغ في مدينة فرايبورغ في ألمانيا الاتحادية، حيث باشر بإعداد أطروحة الدكتوراه في الفلسفة الألمانية المعاصرة حول إشكالية المنطق والشيء في فينومولوجيا هوسرل وهایدغر. وقد رام من خلال هذا البحث الدكتوراليّ الإسهام الصريح في استيضاح فكرة فينومولوجيا. وقد أنجز أطروحته ودافع عنها في جامعة مونستر في العام ١٩٨٤^(١).

رافق هذه المرحلة التدريبيّة عملٌ منهجيّ في مجال تعلّم اللغات القديمة، ومنها اليونانيّة واللاتينيّة والعبريّة البيبلية (عبريّة الكتاب المقدّس) والسرانيّة وأصول الفيلولوجيا الألمانيّة والمقارنة. لقد تابع جان قلام تدرّبه في مجال علم النفس المرضي والتحليلي في جامعة لوي باستور في مدينة ستراسبورغ. واختتم مسيرته التدريبيّة في مجال التأهيل للتعليم الجامعي (Habilitation) بأطروحتين: الأولى، في جامعة مونستر حيث عمل مئة ثلاث سنوات (١٩٨٨ - ١٩٩١) في التعرف إلى تاريخ الفلسفة المدرسيّة في القرون الوسطى على خطّ التقاطع بين الثقافات اليونانيّة والعربيّة واللاتينيّة؛ وأمّا العمل الثاني، فقد أتمّه في جامعة مارك بلوش في مدينة ستراسبورغ في العام ٢٠٠٥ حول إيبسيستمولوجيا العلوم الإنسانيّة.

امتازت السيرة المهنيّة لجان قلام بتعزّجات شتّى تنقّل خلالها بين المراكز البحثيّة في مجالات الفلسفة والفلسفة التطبيقية والعلوم الإنسانيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والتعليم الجامعي في فرنسا وألمانيا الاتحادية. واحتشدت في سيرته نشاطات تعليميّة ومحاضرات وأعمالٌ بحثيّة في إنكلترا وسويسرا والنمسا وإيطاليا وهولندا والولايات المتّحدة الأميركيّة والمكسيك والبرازيل ولبنان والأراضي الفلسطينيّة. عمل في بداية حياته المهنيّة في معهد أرنولد برغشتراسر (Arnold Bergsträsser) للأبحاث الاجتماعيّة والسياسيّة في مدينة فرايبورغ مساعدًا للبروفسور تيودور هانف في مجالات الأبحاث والدراسات المقارنة حول النزاعات في المجتمعات التعدّدية، الأمر الذي مكّنه من التدرّب في مختلف مجالات البحث الميدانيّ في كلّ من علمي الاجتماع والسياسة (١٩٨٤ - ١٩٨٦). ثمّ عاد إلى مجال عمله الفلسفيّ. فالتحق بين العامين (١٩٨٦ - ١٩٨٨) كأستاذ مساعد في كليّة الفلسفة في جامعة مونستر. وما لبث أن غادرها للعمل في مجال البحث السياسيّ في المعهد الألمانيّ للسياسة الخارجيّة التابع لوزارة الخارجية الألمانيّة (١٩٨٦ - ١٩٨٨)، حيث قام بأبحاث حول مسائل العلاقات الدوليّة في شمالي أفريقيا. بعد انتهاء عقده مع المعهد الألمانيّ، عاد إلى جامعة مونستر لمُدّة ثلاث سنوات كأستاذ مساعد وإعداد أطروحة التأهيل للتعليم الجامعيّ حول الفلسفة المدرسيّة في القرون الوسطى (١٩٨٨ - ١٩٩١). بعد انقضاء هذه المرحلة التدريبيّة

(١) عنوان الأطروحة بالألمانيّة: Jean-Joseph Clam, Logik und Sache der Phänomenologie Husserls und Heideggers: Beitrag zur Klärung der Idee von Phänomenologie (Altenberge Akademische Bibliothek, 1985).

والبحثية، التحق كباحث في مركز للدراسات الفلسفية اللاهوتية والاجتماعية والإيقية (الأخلاقية) التابع لأبرشية هانوفر الكاثوليكية في شمال ألمانيا، في مجال الإتيقيات التطبيقية^(٢) (الأخلاقيات التطبيقية) مدة سنتين (١٩٩١ - ١٩٩٣).

من بعد ذلك، انتقل إلى فرنسا حيث عمل أستاذاً محاضراً في جامعة أنجيه الفرنسية بين الأعوام ١٩٩٣ و١٩٩٧، معاًوداً اهتماماته في مجالي علم الاجتماع وفلسفة القانون بالتعاون مع معهد الدراسات القانونية في الجامعة ومجلة حوليات فلسفة القانون^(٣)، حيث قام بنشر مجموعة متلاحقة من الدراسات في مجالي علم اجتماع وفلسفة القانون، اختتمها بكتاب حول علم اجتماع القانون عند عالم الاجتماع الألماني نيكلاس لومان (Niklas Luhmann)، الأمر الذي كان في أساس عمل بحثي موسّع حول كلّ جوانب عمل هذا المفكر الألماني جعله أهمّ مرجع في مجال الدراسات اللومانية. مع نهاية عمله في جامعة أنجيه الفرنسية، التحق جان قلام بالمعهد الوطني للبحوث العلمية في فرنسا (CNRS) في العام ١٩٩٧ حيث لا يزال يعمل حتى اليوم، متنقلاً بين مراكزه المتعددة في جنوب وشرقي فرنسا، في مَدُن نيس ومرسيليا وستراسبورغ حيث عمل أيضاً كأستاذ محاضر في جامعات نيس وأنجيه وباريس وستراسبورغ وهارفرد (١٩٩٩ - ٢٠٠٠). ومن ثمّ، انتقل إلى برلين كباحث مقيم في مركز (Marc Bloch) مدة أربع سنوات (٢٠٠٤ - ٢٠٠٨)، ومن ثمّ كموفد من مركز باريس. وقد اقترن عمله البحثي بعمل تدريسيّ في كلّ من جامعتي ألكسندر فون هومبولت وجامعة برلين الحرة.

ثانياً: استعادة ييبليوغرافية

لقد ترافقت تعرّجات المسار المهنيّ للبروفسور قلام بمسار بحثيّ متنوّع المحاور نتج منه عملٌ فلسفيّ وإيبستيمولوجيّ، وفي مجال العلوم الإنسانية ذات التنوّع والغنى الكبيرين. سوف نقوم باستعراض هذا الجهد الفكريّ بشكل مقتضب وعلى أساس المحاور النازمة لهذا الإنتاج الوفير المتّسم بالصياغة المعقّدة. تندرج الأبحاثُ الفلسفية والإيبستيمولوجية وفي مجال الإنسانيات ضمن محاور أربعة هي الفلسفة العامّة والإيبستيمولوجيا، وتاريخ الفلسفة المدرسية في القرون الوسطى، والسوسيولوجيا العامّة والقانونية، والأثروبولوجيا الأساسيّة وعلم النفس. تندرج هذه المحاور كلّها ضمن سياق مقاربة شاملة تتناول بني المعنى أو المباني المعنويّة (Structures du Sens) التي تتأسّس على مرتكزها الأنساق النازمة للثقافة والأنظمة الرمزية والمعرفية والتواصلية في كلّ من مجالات الحقوق والممارسات الاجتماعية والاقتصادية والحميميّة (Intimité) والجنسية وسياقات تشكّل الجسدية (Corporéité). وسوف نقوم باستعراض هذه الأعمال من خلال محاورها النازمة وبشكل تدرّجيّ.

(٢) هذا التخصص معروف في الثقافة الجامعية الألمانية باسم (Anwendungsorientiertenethik).

(٣) حوليات فلسفة القانون (Archives de Philosophie du Droit).

نبدأ بأطروحة الدكتوراه في الفلسفة حول المدرسة الفينومولوجية حيث تبدأ المسألة بالعودة إلى إشكالية العودة إلى الشيء في ذاته^(٤) كمنطلق للتفكير الفلسفي من خلال استعراض المقاربتين الكبيرين في هذا المجال، ألا وهما المفهوم التأملي والتأسيسي عند هوسرل، والتاريخي والموارب (Unweghaft) عند هايدغر، وذلك انطلاقاً من الحيثيات الأساسية لهاتين المدرستين الفينومولوجيتين حيث يسعى الباحث إلى تظهير الفينومولوجيا كمنهج فلسفي خاص.

أما كتابه في علوم المعنى^(٥) الذي نشره في جامعة ستراسبورغ في العام ٢٠٠٦، فهو مشروع إبيستيمولوجي شامل ينطلق من إعادة تشكّل النماذج (Paradigmes) المعرفية والمعارية والعلائقية ليصل إلى نظرية عامة حول التواصل وإمكانية صياغة نظرية عامة للعلوم الاجتماعية على مرتكزات ما بعد - أنطولوجية (أي تتجاوز الأنطولوجيا وتتخطاها في أفقها المعرفي) ونسبية وفارقة. تتعدّد الإشكاليّة البحثية في هذا الكتاب على تقاطع الطرُق بين الفلسفة والسوسيولوجيا والألسنية وعلم النفس التحليلي، وتطرح خيارات تجديدية في مجال الفكر المعاصر: «إنّ هذا العمل، إذ يوسّع من مساءلته لتصيب مجموع علوم المعنى، سيحاول الإسهام في تكوين نظرية خاصة بالعلوم الاجتماعية. فيبدأ بتدبر فكرة النظرية ومعناها وضرورتها وفاعليتها. وانطلاقاً من هنا، سوف نستعرض أعمالاً كبيرة متزامنة (غيورغ زيمل، فردينان دو سوسور، سيغموند فرويد) ومؤسسة لتغييرات في النماذج التي تسهم في تبدل مصدر المعرفة وإنتاجات الفكر. ومن ثمّ، سوف نحاول بناء نموذج علائقي/كمي/معياري/فارق ينقل علوم المعنى إلى معلّم إدراكيّ مختلف عمّا كان سائداً حتى اليوم»^(٦). يتّضح من هذا القول أنّ جان قلام يسعى في بناء مفهوميّ جديد يتيح له إعادة تأويل خلاصات العلوم الإنسانية بالاستناد إلى التحوّل الذي طرأ على نموذج التناول المعرفي للواقع. وهو التحوّل الذي ترصده نيكلاس لومان وفتح به آفاق المسألة المعرفية المعاصرة.

لقد تلبورت هذه المقاربة في كتابين آخرين صدرتا باللغة الألمانية: الأوّل يتناول مسألة الانتقال من الهوية كمعيار إلى الاختلاف كمقياس ومرجع في إدراك وقائع الوجود في حقول الاجتماع الإنساني^(٧). ويمكن تعريب عنوان الكتاب على الوجه التالي: ماذا يعني أن تنتقل وجهة النظر من الهوية إلى الاختلاف؟ في سبيل ضبط أحكام التصرف في الفلسفة والعلوم الاجتماعية. أمّا الكتاب الثاني^(٨)، فيتطرّق إلى المفاهيم الأساسية في مقاربة نيكلاس لومان، ومنها مفهوم الجواز،

(٤) أصل العبارة في فلسفة هوسرل (zurück zu den Sachen selbst).

(٥) عنوان الكتاب بالفرنسية: Jean Clam, Sciences du sens: Perspectives théoriques (Strasbourg: Publications de l'université de Strasbourg, 2006), 397 p.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٧) صدر الكتاب باللغة الألمانية: Jean Clam, Was heißt, sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur Deontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft (Baden-Württemberg: Universität Konstanz, 2002).

(٨) صدر الكتاب باللغة الألمانية: Jean Clam, Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug: Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft (Baden-Württemberg: Universität Konstanz, 2004).

ومفهوم المفارقة، ومفهوم الاكتفاء بالتحقق أو الإنجاز. ويمكن نقل عنوان الكتاب إلى العربية على النحو التالي: الجواز والمفارقة والاكتفاء بالتحقق، مسائلٌ أساسيةٌ في نظرية الاجتماع. في هذه الدراسة يحاول قلام أن يعيد بناء الأفكار الأساسية التي نادى بها لومان، ولكن بواسطة اعتماد المنهج التفكيكي. فيقف من لومان موقف المؤيد وموقف المناهض في الوقت عينه، مجتهداً في تجديد تأويل المفاهيم الأساسية التي بنى لومان عليها نظريته الاجتماعية. وفي هذا السياق، لا تأتي المفارقة، في نظر قلام، لتمنع الفكر أو لتكبح الفعل، بل لتحفز الفكر والفعل معاً على الانبساط والتحقق في صميم تطلبهما الذاتي. ولذلك تنشئ المفارقات من حولها، بحسب تعبير قلام، شبكاتٍ من التحقق والإنجاز تُدعى بالأنظومات الممنهجة (سيستامات). وهذه الأنظومات إنما تنشأ حين يُعرض الفكر عن الاكتفاء بالوصف الأنطولوجي للكائنات والأشياء والأحداث، ويعمد إلى معاينة الاختلافات الناشئة في هذه الوقائع كلها والمتحوّلة على الدوام من هيئة إلى هيئة. وهذا كله إنما ينبئ بانتقال الفكر من تصوّر للعالم يعتمد مقولات الكليات المغلقة والاكتمالات الناجزة إلى تصوّر آخر للعالم يعرّز مقام الخواء الأنطولوجي والثغرات المعرفية والانزياحات الدلالية والتنازعات البينية: «ينطلق العمل من تبدلات عميقة تؤدي إلى تغيير في الشروط المؤطرة للنظرية الاجتماعية التي تلتئم حول نزاع الطابع الأنطولوجي الذي يلي المفهوم الناشئ عن الفلسفة. إنّ إبطال المفاهيم الهوية المنحى الأنطولوجية السائدة، مثل المعنى والتواصل والفعل والفاعلين والنظرية، يؤدي إلى وضع نظرية جديدة للاجتماع تقطع مع المقاربات السائدة حتى الآن»^(٩).

يتضح من هذا كله أنّ مقاربة جان قلام تنسلك في سياق فكر مابعد الحداثة لأنها تؤثر مساءلة الاختلاف واستنطاق المبتور وغير المنجز من الأفكار والأفعال. ولقد تبلورت هذه المقاربة الجديدة من خلال أبحاث متعدّدة يتناول فيها قلام مسألة التمحوّر حول الفارق بدل الهوية، ومسألة الحداثيّة والمفارقة والفاعليّة ونزع الطابع الأنطولوجي عن الفلسفة والعلوم الإنسانية. وتهدف هذه المقاربة إلى شرح التحوّلات التي طرأت في مجال شروط إنتاج المعنى مع تبدّد النماذج الأنطولوجية كسمة فارقة بين المجتمعات المعاصرة والمجتمعات التي سبقتها. وتجدر هنا الإشارة إلى بعض من هذه الأبحاث، وهي أتت في هيئة محاضرات ومقالات شتّى. البحث الأول نشره قلام في كتاب مشترك يتناول مفهوم الشبكة في تصوّر المجتمع من منظور متجاوز لكيفيات الإدراك الأنطولوجي المألوفة^(١٠). أمّا البحث الثاني، فأتى في سياق المؤتمر الدولي الذي انعقد في أيار/مايو ٢٠١١ للتفكير في نظرية نيكلاس لومان (الحدث والأنظومة. لومان والتاريخ، المعهد التاريخي الألماني، ٢ - ٣ أيار/مايو ٢٠١١). واعتنى قلام في هذا البحث باستجلاء العمق أو الأساس الذي يستند

(٩) Clam, Was heißt, sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur Deontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft, p. 7.

(١٠) عنوان البحث والكتاب المشترك في الإنكليزية: «What Does It Imply to Operate on the Basis of Difference Instead of Identity? Toward a Post-Ontological Theory of Society,» in: Niels Lehmann, Lars Qvortrup and Bo Kapmann Walther, eds., The Concept of Network Society: Post-ontological Reflections (Frederiksberg: Samfundslitteratur Press, 2007), pp. 181-208.

إليه التاريخ حتى يتخذ الشكل الذي يتخذه في كل حقبة من حقبات الزمن الإنساني، ولاسيما في الحقبة المعاصرة التي يجري تحليل قوامها وعناصر جدتها^(١١). علاوة على هذا، سعى قلام إلى التفكير في مسألة المعنى، معداً بذلك لدراسة عميقة وطويلة سينشرها في ما بعد. فأنشأ بحثاً نشره في مجلة فلسفة القانون الفرنسية عنوانه «فخوخ المعنى، ديناميات البنى. المشروع السيمنطقيّ عند نيكلاس لومان»^(١٢).

ويمكن اختتام هذا المحور بالإشارة إلى البحث الطويل الذي وضعه في استجلاء عناصر التحفيز التي ينطوي عليها فكر هایدغر. والبحث هذا يستنطق التحليل البنيوي الذي أنجزه هایدغر في كتاب الكينونة والزمان مستخرجاً به بني الاختبار الأصلية التي تتيح للإنسان أن ينخرط في معترك الزمان والتاريخ. وبحسب عنوان البحث «تحليل الدازاين والمعرفة الاجتماعية ومسألة العالم. في صلاحية بواعث الاعتزام والتفتح في تحليل الدازاين»^(١٣)، فإن مقارنة هایدغر لاختبار الإنسان (الدازاين أو الإنسان الكائن هنا) تستثير الكثير من الأسئلة التي تستفسر الاجتماع الإنساني عن قابليّاته لاحتواء فريدة اختبار الإنسان في تطّلب لمعاني الوجود ومعاني التحقق الذاتي ومعاني المعية الإنسانية.

٢ - تاريخ الفلسفة المدرسية في القرون الوسطى

تدرج في المحور الثاني الدراسات التي وضعها جان قلام في الفلسفة المدرسية الوسيطية. وهي دراسات تقوم على خط التقاطع بين الثقافات اليونانية والعربية واللاتينية والعبرية. تدور معظم هذه الأبحاث حول نظرية العقل من خلال دراسة استدخال الأفلاطونية المحدثة المتأخرة في الثقافة العربية، واستجلاء أهميّة مفهوم الانبثاق (الفيض) ومفرداته وتوريّاته. من الأبحاث التي يمكن ذكرها في هذا السياق البحث الذي أنشأه قلام في اللقاء الرابع والعشرين لمنتدى الدراسات الاستشراقية الألمانية، وفيه تناول معاني الفيض في الغنوصية الإغريقية وفي الفلسفة الإسلامية وفي العرفان الإسلامي^(١٤). وفي هذا السياق عينه، عالج قلام مسألة التأويل في الفلسفة الإسلامية الوسيطية. فأنشأ

(١١) كتب البحث بالفرنسية: Jean Clam, «Sur quel fond l'histoire prend-elle forme ?», Collectif, Ereignis und System: Luhmann und die Geschichte (Paris: Deutsches Historisches Institut, 2011).

(١٢) Jean Clam, «Pièges du sens, dynamiques des structures: Le Projet sémantique chez Niklas Luhmann,» Archives de Philosophie du Droit, tome 43 (1999), pp. 361-378.

(١٣) عنوان البحث في الألمانية: Jean Clam, «Dasein Analytik, sozial Wissenschaft und das Weltproblem: Zur Gültigkeit der daseinsanalytischen Motive der Entschlossenheit und Erschlossenheit,» in: J. Weiss (Hrsg.), Die Jemeinigkeit des Mitseins: Die Daseinanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft (Baden-Württemberg: Konstanzer Universitäts Verlag, 2001), pp. 251-280.

(١٤) عنوان البحث في الألمانية: Jean Clam, «Zum Problem der Deutung der Emanation in islamischer Philosophie und Gnosis,» Ausgewählte Vorträge des XXIV deutschen Orientalistentages (Köln, September 1988) (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990), pp. 234-246.

بحثاً آخر^(١٥) تناول فيه أنثروبولوجيا الهرمسية أو التأويل الرمزي في الفلسفة الإسلامية الوسيطية، محاولاً استخراج عقلانية رموزية من خلال نصوص لم يدرسها علماء الفيلولوجيا من قبل.

أما الدراسة الثالثة، فتتعلق بمقاربة جديدة لابن عربي تخالف المنحى الذي يعتمده المستشرق الفرنسي هنري كوربان في تفسيره للتصوف الإسلامي وللعرفان الشيعي. وهذه الدراسة إنما تروم أن تبرهن صعوبة تجديد الفكر الميتافيزيقي من خلال مجرد المقاربة الصوفية التي تبقى ملازمةً لمفهوم الكائن. وبالأستناد إلى عنوان البحث («مفارقة التوحيد وميتافيزيقا ابن عربي»)^(١٦)، يتبين أن المقاربة التي يعتمدها قلام تناقش هنري كوربان في تأويله لأعمال ابن عربي وتصوراته التوحيدية حيث يميز قلام التوحيد الذي تقول به أديان الوحي الثلاثة من الواحدية التي يعتمدها الفلاسفة المنتمون إلى مذهب أفلوطين.

ومما يجدر ذكره في هذا المحور أن جان قلام هو في صدد الإعداد لنشر كتاب جديد يتناول فيه مفهوم العقل عند ثلاثة من الفلاسفة العرب الوسيطيين، هم الكندي والفارابي وابن سينا^(١٧). وينطوي هذا الكتاب على ضمة من النصوص الفلسفية العربية الأصلية التي ينقلها الكاتب إلى اللغة الألمانية للمرة الأولى.

٣ - سوسيولوجيا القانون وفلسفة القانون وإبيستيمولوجيا الاقتصاد المعاصر

لقد ابتدأ العمل في هذين المجالين مع دراسة فلسفية لمسألة الوحدة الأوروبية من أجل فهم طابعها التجديدي وإعادة طرحها لإشكاليات أساسية في الفلسفة السياسية، ومنها مفهوم السلطة والديمقراطية والدستورية والمشاركة. ظهر البحث الأول في هذا الإطار متناولاً الوحدة الأوروبية من منظور فلسفي نقدي^(١٨). وتبعت هذه الدراسة مجموعة من الأبحاث أنشأها قلام في فلسفة الحقوق وسوسيولوجيا الحقوق عند نيكلاس لومان. وفي الكتاب الذي نشره في هذا السياق (القانون والمجتمع عند نيكلاس لومان. جواز المعايير)^(١٩)، يتحرى عن مقام القانون في بناء الدولة

(١٥) عنوان البحث في الألمانية: Jean Clam, «Philosophisches zu Picatrix: Gelehrte Magie und Anthropologie bei einem Arabischer Hermetiker des Mittelalters», in: Albert Zimmermann, hrsg., Mensch und Natur im Mittelalter, Miscellanea Medievalia, Bd. 21/1 (Berlin; New York: De Gruyter, 1995), pp. 481-509.

(١٦) عنوان البحث في الألمانية: Jean Clam, «Das Paradoxon des Monotheismus und die Metaphysik des Ibn Arabi», Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Wiesbaden), vol. 142, no. 2 (1992), pp. 275-286.

(١٧) عنوان الكتاب في الألمانية: Jean Clam, Arabische Intellektlehren des Mittelalters. Eine Sammlung arabischer Traktate des Kindi, Farabi und Avicenna.

(١٨) عنوان البحث في الألمانية: Jean Clam, «Die europäische Vereinigung aus philosophischer Sicht», in: Armin von Bogdandy, hrsg., Die europäische Option: Eine interdisziplinäre Analyse von Herkunft, Stand und Zukunft des europäischen Integrationsprozesses (Baden Baden: Nomos Verlag, 1993).

(١٩) ظهر الكتاب في اللغة الفرنسية ويمكن تعريب العنوان على الوجه التالي: القانون والمجتمع عند نيكلاس لومان، جواز المعايير. Jean Clam, Droit et société chez Niklas Luhmann. La contingence des normes (Paris: Presses universitaires de France, 1997). انظر:

وبناء المجتمع في الزمن المعاصر. ويجمع أهل الاجتماع في الغرب على اعتبار هذه الدراسة من أدقّ المدخل إلى فلسفة لومان القانونية. فالكتاب ينظر في أنظمة لومان كلّها، بالاستناد إلى المراحل التي قطعها في تكوين نظريته. في المرحلة الأولى، يترصد قلام الأبحاث التي أنجزها لومان في سوسيولوجيا المنظّمات الصوريّة أو الشكليّة، وذلك في الستينيات من القرن العشرين. وخلاصة هذه الأبحاث أنّ لومان يخالف رأي علماء الاجتماع الذين يعتبرون أنّ المنظّمة هي أشبه بكيان اجتماعي قانوني قادر على الاستعانة بعقلانيّة بنيويّة تضمن له الصمود أمام تبدّلات العالم الذي يكتنفه. ويتبيّن أنّ الدولة الحديثة اعتمدت، بحسب لومان، مبدأ تبسيط التعقيد البنيوي الذي يرهق المنظّمات والتشكّلات الاجتماعيّة، فضمنت استقلاليتها من بعد أن أقصت عنها كلّ دوائر النفوذ المعنوي والأخلاقي والسياسي والديني.

في القسم الثاني من الكتاب، يعتمد قلام إلى التبحّر في إشكاليات القانون الاجتماعيّة. فيرسم كيف أعقّق لومان نظريته القانونيّة من وصاية الأنظمة السياسيّة، فربطها رأساً بنظرية شاملة في الاجتماع. وقولهُ لومان في هذا الشأن يمكن تبسيطها، بحسب قلام، في الذهاب إلى أنّ القانون ينبغي ألاّ يتناول الباحث كجهاز معياريٍّ للمراقبة، بل كأنظومةٍ وظيفتها أن تفسح المجال أمام بروز حالات الإمكان والجواز حتّى تتيح للمجتمعات الإنسانية أن تفوز بترقّبات أبنائها وتطلّعاتهم السبّاقة، فتسري إليها أطوار التحوّل والانتقال من مقام مجتمعيٍّ إلى مقام مجتمعيٍّ آخر. وبناءً عليه، يتّضح كيف يتصوّر لومان الإجراءات القانونيّة كوسائل لاحتواء المعارضات وتقليص حدّتها، وكيف يتخيّر المعايير التي ترمي، في إطار القانون الوضعي، إلى ضبط الجواز وتنشيطه، وكيف يتناول السلطة كوسيط في التواصل الرمزيّ بين أطرافٍ تتباين في انتظام قوامها الذاتي، وكيف يتدبّر العدالة لا كقيمة سامية مطلقة، بل كقيمة ناشطة من بين قيم أخرى.

أمّا القسم الثالث والأخير من الكتاب، وهو الأقصر مادّةً، فيتناول مسألة التكوّن الذاتي المطّرد في الأنظومات الحيّة التي تجتهد في الاستمرار على استقلاليتها بفضل القوى التكوينيّة أو الإبداعيّة التي تختزنها. والمجتمع الحديث، وهو بمثابة أنظمة من هذه الأنظومات، يتعيّن عليه أن يرفع مسألة المرجعيّة الخليفة بإعاقته على التكوّن المطّرد. والحال أنّه مجتمعٌ قد حُرم من ضمانته الخارجيّة المتجاوزة لكيّنونته (الله، الطبيعة، العقل،... إلخ)، وأضحى في عوز إلى تبرير النظام الذي قام عليه، وما فتئ يستند إليه حتّى يستمرّ في الوجود: «القانون، على سبيل المثال، يُبنى، بما هو أنظمةٌ مشتقّةٌ اجتماعيّةٌ مستقلّة، على التمييز بين القانون واللاقانون (Recht - Unrecht)، وهو تمييزٌ لا يسعه أن يسوّغ ذاته تسويغاً قانونيّاً. وكذلك التمييز بين الحقيقة والباطل لا يسعه أن يبرهن حقيقته»^(٢٠). وفي خاتمة الكتاب، يستخرج قلام بضعة من الخلاصات التقويميّة التي تساعد القارئ على إدراك أفضل للإسهام الفكريّ الذي أتى به لومان. ومن هذه الخلاصات القول بتحوّل خطير طرأ على سوسيولوجيا القانون التي نادى بها ماكس فيبر. فالعقلانيّة التي تتّسم بها هذه

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٥١.

السوسيولوجيا حلّت محلّها سوسيولوجيا الأنظمة المكوّنة لذاتها بواسطة الجواز المنضبط في مقام التكيّف التاريخي المتبدّل.

الحقيقة أنّ هذه الدراسة الرائدة في سوسيولوجيا لومان تستعيد الإشكالية الحقوقية عند لومان منذ أعماله الأولى العائدة إلى العلوم الإدارية حتى موسوعة قانون المجتمع (Das Recht der Gesellschaft). وتنظم حول المحاور التالية: النظرية السوسيولوجية للحقوق، والتفسير الوظيفي للحقوق، ووظيفة القانون، والأصول القانونية، والسلطة والقوة، والعدالة، والمستند الوظيفي للعقلانية المستقلة (Selbstreferentialität)، والعلاقات التداخلية مع بنية سياسية واجتماعية قائمة على التعددية والتكاملية الوظيفية. وفي صدد هذا كلّ، يقول قلام: «دولة القانون هي إحدى أوجه النظام السياسي الذي يتطوّر بالتوازي مع إعادة التشكّل الوظيفية للمجتمع التي ابتدأت مع بدايات الأزمنة الحديثة. نشأ في هذا المجتمع ترابطات مكثّفة تفترض زيادة في التواصل، بخاصّة لجهة طابعها المجرد والمعقّد»^(٢١). ومما لا شكّ فيه أنّ جان قلام يُعتبر من أبرز العارفين لفكر لومان. وهو أنشأ الكثير من الدراسات في مسائل شتّى من فكره، ولا سيّما مفهوم القانون، وسوسيولوجيا القانون، وارتباط هذا المفهوم بالتحوّلات المعرفية التي طرأت على الفكر الإنساني في الأزمنة الحديثة.

لقد استُتبع هذه الدراسات السوسيولوجية بمجموعة من الدراسات الفلسفية حول فلسفة الحقوق في المثالية الألمانية تناول فيها قلام مفهوم الحقّ عند إيمانويل كانط^(٢٢). وواكب هذا كلّ جهد فلسفي في التحرّي عن معاني الخير العامّ ودلالات الانسلاخ الفرديّ في مسرى العملية الانتمائية في الاجتماع الإنساني^(٢٣). وتناول قلام أيضاً، في هذا السياق، مسألة الإعدام وإشكاليات المستند الأخلاقي الذي يبرّر مثل هذا الحكم القانوني، والمعايير النازمة للتفكير الفلسفي في الحياة والموت والاستقامة والانحراف^(٢٤). وخلص في ذلك إلى القول باستحالة تسويغ إنهاء الحياة الإنسانية مهما تفاقمت مبررات مثل هذا الحكم القاطع واشتدّت أدلّة المنظرين المؤيدين له.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٨٢. يمكن الرجوع إلى دراسات أخرى وضعها قلام في فكر لومان: Jean Clam: «Phénoménologie et droit chez

Niklas Luhmann: De la déphénoménologisation à la dépolémisation du droit,» Archives de Philosophie du Droit, tome 39 (1995), pp. 335-377; «Niklas Luhmann: Une Nouvelle sociologie du droit,» Droit et Société, tome 33 (1996), et «The Specific Autopoiesis of Law: Between Derivative Autonomy and Generalized Paradox,» in: P. Jiri and N. David, eds., Law's New Boundaries: The Consequences of Legal Autopoiesis (Aldershot, Ashgate Publishers, 2001), pp. 45-79.

(٢٢) ظهرت الدراسة في اللغة الفرنسية: «La Doctrine kantienne du droit. Introduction à sa lecture et discussion de ses enjeux,» Revue de la Recherche juridique, vol. 21, no. 640 (1996), pp. 265-279;

(٢٣) ظهرت الدراسة في اللغة الفرنسية: «Qu'est-ce qu'un bien public ? Une enquête sur le sens et l'ampleur de la socialisation de l'utilité dans les sociétés complexes,» Archives de Philosophie du Droit, tome 41 (1997), pp. 215-265.

(٢٤) ظهرت الدراسة في بحث واسع في الإعدام شارك في إعداده مجموعة من الفلاسفة والأنتروبولوجيين والمؤرخين والقانونيين: Jean Clam, «Autour de l'injustifiabilité de la peine de mort,» dans: Ioannis S. Papadopoulos, ed., La Peine de mort : Droit, histoire, anthropologie, philosophie (Paris: Panthéon Assas, 2000), pp. 138-167.

من خلال جميع هذه الأبحاث التي أنشأها جان قلام في فلسفة القانون وسوسيولوجيا القانون، كان يرمي إلى التّصريح في مسألة تبدّل المعايير الحقوقية الناطمة في مجتمعات متبدّلة ومنظمة على أساس مرتكزات وعقلانيّات متعدّدة وتفكّريّة (Réflexivité) حيث للبعد المعرفي مقامٌ أساسيٌّ. والسؤال المركزيّ إنّما يدور حول دور القانون الناظم في مجتمعات تعيش عولمةً مطّردة، وتشهد تداخلاً بين أنساق ثقافية وحقوقية متعدّدة. واستكمالاً لمثل هذا الجهد الفكريّ الحثيث، ألحق العملُ في مجال سوسيولوجيا القانون وفلسفته بأعمال أخرى تعالج، في سياق جديد أوسع، إبيستيمولوجيا العمل الاقتصاديّ والماليّ المعاصر. فكان الكتابان اللذان نشرهما قلام في العام ٢٠٠١ والعام ٢٠٠٤، وتناول فيهما قضايا التحوّلات التي تصيب صياغة المعايير الناطمة للاجتماع الإنساني^(٢٥)، وقضايا المسرى اللاماديّ الذي تنسلك فيه نظريّات القيمة ومستنداتها الخلفيّة في الأزمنة الحديثة^(٢٦).

يتناول الكتاب الأوّل (المعيار، الواقعة، التقلّب) مسألة الخيارات المعيارية الناطمة في مجتمعات متحوّلة حيث الطابع التركيبيّ (Constructivisme) والتفكّريّ يشرح سُبُل تكوّن السياقات العملانية، على تنوّع مواقعها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية: «إنّ الخيارات الاقتصادية ضمن أوضاع متبدّلة وغير متوازنة هي خياراتٌ معقّدة من الناحية المعيارية، لأنّه يتعيّن على المقرّرين مراجعة خياراتهم وتوجّهاتهم المعيارية الأولى. في بعض الأحيان، لا بدّ من إعادة بلورة الأفضليّات على درجة عالية من الصياغة التفكّرية. من الممكن أن يؤدّي التغيير إلى تبدّلات على مستوى البنية الاجتماعية تملّي على الناس صياغة خياراتهم الحياتية، وليس فقط تعيين الوسائل من أجل بلوغ الخيارات التي وضعوها في المجتمع كما عرفوه. يجب على المرء أن ينحاز للأفضليّات التي يؤثّر بها، لا أن يكتفي بحيازتها وبالاجتهاد في تليتها. إنّ الإشكاليّات المعيارية للحياة الاقتصادية ليست بدائية»^(٢٧). يحاول المؤلّفان في هذا الكتاب أن يحشدا مكتسبات العلوم الإنسانية، ولا سيّما علوم الاقتصاد والاجتماع والفلسفة، من أجل النظر النقديّ في طبيعة المعيار وفي إمكان الأحكام المعيارية. ومن بعد أن ينتقدا التّأصيل البديهيّ (Axiomatique) للاقتصاد، يعكفان على ترميم ثنائية الوقائع والمعايير، ويوليان عنايةً خاصّة لتقلّب المسارات وديمومة التغيّرات. واستناداً إلى تحليل دقيق لطبيعة الواقعة والمعيار، يراجعان محاولات بناء المعيارية الاجتماعية في النظريات السوسيولوجية التي أفرجت عنها الحداثة الغربية، فيخلصان إلى الإقرار باستحالة تطويع التقلّب واختزاله وتجويفه. وهو التقلّب الذي لا تني تنبثق منه معايير الفكر والمسلّك.

(٢٥) أنشأ قلام هذه الدراسة بمعونة جان لوك غافار، وهو أستاذ في جامعة نيس الفرنسية ومدير معهد القانون واقتصاد الشركات Jean Clam et Jean-Luc Gaffard, Norme, fait, fluctuation: وجاء عنوانُ الكتاب بالفرنسية: Contributions à une analyse des choix normatifs (Paris: Genève: Droz, 2001).

(٢٦) حملت هذه الدراسة العنوان التالي في اللغة الفرنسية: Trajectoires de l'immatériel: Contributions à une théorie de la valeur et de sa dématérialisation (Paris: CNRS, 2004).

Clam et Gaffard, Norme, fait, fluctuation: Contributions à une analyse des choix normatifs, p. 177.

(٢٧)

ومما يتضح في خلاصات هذا البحث الأصيل أنَّ الواقعة، خلافاً لما تذهب إليه بعض التيارات الفلسفية التبسيطية، إنما تنطوي على بناءات ذاتية فلسفية واجتماعية تتجاوز في كثافتها وثقلها ما يفترضه المرء في المعيار من طاقةٍ حشد نظريٍّ واستنهاض معنويٍّ. واستناداً إلى هذه المراجعة النقدية للثنائية الجدلية الناشطة بين الواقعة والمعيار، وهي المراجعة التي أنجزها جان قلام في الكتاب، يعمد شريكه في البحث جان لوك غافار إلى تبرير رفضه لقدرة الاقتصاد على الاستقامة كعلم نظريٍّ حصين. فالحقل الاختباري الذي ينشط الاقتصاد في أرجائه إنما يضجُّ بتوترات تناقضية واستحداثية تمنع عليه الانتظام في قالب نظريٍّ متماسك القوام. ومن ثَمَّ، فإنَّ الأمثلة التي يستخرجها الكاتبان من مقاربتهم الفلسفية والاجتماعية النقدية لحقل الاقتصاد تتجلى في الامتناع عن السقوط في تجربة التأصيل البديهي التي ترتبص بالنظريات الاقتصادية التبسيطية. أما السبيل الأضمن لإدراك طبيعة القلب الثابت في حقل الاقتصاد، فهو استبدال المعايير الشمولية التي تُكره الواقعة على الانزواء في حاضنتها، وإيثار المعايير الوصفية الاستشراافية الناعمة التي تحاكي الواقعة وتراعي فيها قابلياتها الذاتية للانبساط المتنوع الوجوه والدلالات.

في الكتاب الثاني مسارات اللامادي الذي ينفرد جان قلام بتأليفه، يجري الحديث عن مسألة تكوين القيمة في مدلولها الاقتصادي، واكتسابها طابعاً لامادياً، وتسييل مفهوم الخيرات الاقتصادية من خلال تعمم المبادلات المالية وانتظامها داخل سياقات مستقلة ومغلقة (Autoréférentialité). يتنازع الكتاب قطبان اثنان، ألا وهما الخيرات والمال. يستهلّ قلام البحث بالسؤال عن طبيعة الخير (الخير في ذاته، الخير الخاص، الخير العام)، وينتقل من هذه المسألة إلى التحزّي عن تحوّل الخير وامتزاجه في مقولة المال التي هي تعبيرٌ من تعابير شتّى قُبِضَ له أن يستولي على جميع التعابير وأن ينقلب هو التعبير الأمثل والأصلب. ولشدة هيمنة القيمة المالية على جميع مباديّن التبادل، فإنَّ الأشياء تسيّل قوامها وتميّع، فسقطت التمايزات التي كان الاجتماع التقليدي يعتمد عليها بين مختلف أصناف الخيرات. واستصحب هذه الهيمنة مسرّى جديداً يستدخل المنفعة في سياق البنية الاجتماعية استدخالاً يبدّل في معاني تملك الأشياء وملازماتها للذات الإنسانية. فإذا بالقيمة لا تحيا ولا تنشط إلا في مجرى التبادل الفعلي، وإذا باستملاك الذات الإنسانية للقيمة يغدو تعبيراً عن التقلّبات التي تطرأ على الوسيط (Médium).

استناداً إلى هذا التحليل الممعن في استجلاء دقائق التحولات الطارئة على مفهوم القيمة ومفهوم الخيرات الاقتصادية التبادلية، يعتبر جان قلام أنَّ مقولتي الاشتهااء والرغبة في تقليد الآخرين، ولئن استعان بهما الفكر الفلسفي الأنثروبولوجي لتسويغ عملية تكوّن القيمة، لا تتيحان للباحث أن يستند إليهما حصراً لفهم طبيعة الإشكاليات المستجدة في عالم التبادل القيمي الراهن. ذلك أنَّ ديناميات التبادل المالي المتعاضمة، ومركزية التشارك في المنتج الاجتماعي بما هو منتج ماليّ، تستثير من الإشكاليات المستعصية ما لا يقوى الفهم الأنثروبولوجي التلقائي على استيضاحه والتبصّر فيه وتدبره. علاوةً على هذا، فإنَّ الأسواق المالية تشهد ظاهرة انغلاق الوسيط المالي على

آلياته الاحتسابية الخاصة وسلّم تقييماته المقفلة. ومن ثمّ، فإنّ انتزاع الطابع المادّي عن القيمة يُفضي في دراسة تحولات السوق المالية إلى إرباكات معرفيّة إبيستمولوجيّة تجعل كلّ محاولات صياغة المعايير الناطمة مهدّدة بالإخفاق على الدوام^(٢٨).

٤ - الأنثروبولوجيا الأساسيّة وعلم النفس: الحياة الحميميّة

وإشكاليات تشكّل الجسديّة في العالم المعاصر

لقد ابتدأت مرحلةً جديدةً في مشروع جان قلام البحثي تدور حول مفهوم الحياة الحميميّة (Intimité) وواقعها في الثقافة والمجتمعات المعاصرة، ومصادر نشأتها، ووضعياتها الناطمة لجهة تشكّل الهويّة والانتماء الجنسيّ، ومركزيّة الحياة الجنسيّة، ومسألة الجندر، ومختلف أبعاد الحياة الحميميّة. وهذا كلّ مقتّرناً اقتراناً وثيقاً ببروز الفرد كمتغيّر ناظم تنطلق منه الديناميّات النفسيّة والاجتماعيّة: «الفرد ينبثق كاجتماعيّ، أو كالأطروحة المضادّة للاجتماعيّ. هو المضادّ للاجتماعيّ [...]، المستثنى بنيويّاً من الاجتماعيّ. هو ليس بالاجتماعيّ. إنّه ما نعرفه بالاجتماعيّ، اللامتكثّل، غير المتشابه بالذين يحيطونه، كما لو أنّه محكومٌ بمنطق آخر، بانتظامات الاجتماعيّة. إنّ فردانيّة الفرد تتخذ معنى الوحدانيّة: الفرد هو الذي لا يماهى، تحت أيّ شكل، مع الآخر [...]». إنّ المجتمع المعاصر ليس تجمّعاً لأفرادٍ إلّا بمعنى غير متطابق. إنّ الأفراد ليسوا في حدّ ذاتهم مكوّناتٍ، أو وحداتٍ أخيرة، أو ذرّاتٍ من الجزئيّة الاجتماعيّة. إنّ فردانيّتهم تضعهم خارج المجتمع [...]». الأفراد هم أنساقٌ نفسيّة مستقلّة تتداخل مع الأنساق الاجتماعيّة على نحو يتمثل مع تداخل نسقَيْن مستقلّين». هذا النصّ مستلٌّ من الدراسة المبتكرة التي أنشأها قلام في حميميّات الوجود الإنسانيّ، ونشرها كاستهلال لحقبة من البحث الفلسفيّ يتحرّى فيها عن إشكاليّة القوام الجسديّ للفرد وما ينطوي عليه في تضاعيفه من تصوّرات للذات الشاعرة والرغبة والمشتهية والتّوّاقة^(٢٩).

هو بحثٌ يترصد المسالك التي انتهجها الحميميّ في المجتمعات المعاصرة، ويتناول تطوّر المقاربات التي أتت بها في هذا الحقل العلوم الإنسانيّة، ويتحرّى عن مشكلة الأنثويّ على نحو ما طُرحت في النقاشات العلنيّة وفي عيادات التحليل النفسيّ. والمواضيع التي يعالجها تتنوّع بتنوّع التجلّيات التي تتجسّد فيها الحميميّة الذاتيّة في الأزمنة المعاصرة. ومنها إضفاء طابع الحميميّة على الجسد الإنسانيّ، والشوق الشغوف إلى ترقّب الشريك الحميميّ الملائم، ومفارقات التشريع

(٢٨) تجدر الإشارة إلى أنّ قلام واصل تحرّياته في هذا الحقل، فنشر بضعة من الأبحاث الجديدة، منها: Jean Clam: «La Finance et sa clôture, منها: autoréférentielle,» Finance et Bien commun, no. 15 (été 2003), pp. 39-50, et «Die Realisierungsmächtigkeit des Geldes: Ein psychoanalytischer Ansatz zur Freilegung des Umwesens des Geldes,» in: Ch. Türke, hrsg., Kritische Theorie, psychoanalytische Praxis (Gießen: Psychosozial Verlag, 2011), pp. 63-78.

(٢٩) ظهر الكتاب في اللغة الفرنسيّة: Jean Clam, L'intime: Genèses, régimes, nouages. Contributions à une sociologie et une psychologie de l'intimité contemporaine (Paris: Ganse Art et Lettres, 2007), p. 32.

الصوريّ لبناء العلاقات الزوجيّة المستحدثة (زواج المثليّين)، وبلوغ الجنسيّ إلى مركزيّة الصدارة في المجتمع. أمّا المنهج الذي يعتمد قلام في معالجة هذه المسائل، فإنّه يجمع بين مقارنة العلوم الاجتماعيّة ومقاربة علم النفس التحليليّ، ممّا يضيفي على البحث أصالةً مبتكرةً وفرادةً خصبةً^(٣٠).

وارتباطاً بمسألة الحميميّة، يتناول قلام الجنس أو الجنسيّ، كما يحلو له أن يُفصح عنه في عنوان الكتاب الصادر في اللغة الألمانيّة^(٣١)، يتناوله في بحث جريّ يستجلي فيه «الدور المركزيّ الذي اتّخذته الحياة الجنسيّة، كما لم يسبق لها أن عهدته في أيّة حقبة أو ثقافة. فالحياة الجنسيّة حاضرة في التصورات العامّة لعالم الاستهلاك؛ هي موضوع أهمّ المجادلات في مجتمعاتنا، تكوّن الاهتمام الأساسيّ في العلاقة الحميميّة حيث أصبحت الهمّ الأساسيّ في مجال صياغة النهج الحياتيّ عند الأفراد». يتبسّط البحث في مسائل التحوّل الخطير الذي أصاب في الزمن الحاضر تصوّر الإنسان للجسد وللمتعة وللجنس، ويستوضح معاني هذا التحوّل، مبيناً تهافت ضروب الإكراه الجنسيّ، ولا سيّما في المجتمعات الغربيّة، وانعطاف هذه المجتمعات إلى سلوكيّات التوعية والتوجيه والاختيار الحرّ للانتماء الجنسيّ. ويتطرّق إلى ظاهرة العري والشهوانيّة الجسديّة، وخصوصاً في حقبة أفول الجنسيّ في مفهومه التقليديّ المتواتر.

لقد أفضى البحثُ حول الحميميّة إلى برنامج موسّع حول موضوع الجسديّة (Corporéité). فأصدر قلام في هذا المجال كتابين، الأوّل حول الرغبة، والثاني حول تشكّلات الجسديّة. وسوف يتلوها مجلّد هو في قيد الإعداد حالياً حول الموت. يتناول الكتاب الأوّل^(٣٢) نظريّة الرغبة المحفّزة انطلاقاً من تعريف أرسطو للعبارة اليونانيّة (Orexis). ويتحرّى عن كلّ أشكال الانفعالات البشريّة وعن دورها في تحريك الجسد باتجاه أغراض شتّى. ويتصدّى في ذلك لإشكاليّات انبناها على مستويات معرفيّة واجتماعيّة وسياسيّة شتّى. يعتمد قلام في بحثه هذا مقارنةً فنومولوجيّة تشمل كلّ أشكال التمفصل الجسديّ (Articulation Corporelle): «إنّ مراجعتنا للأوضاع الجسديّة تقودنا إلى رؤية توبولوجيّة للجسد تبنيها عن تشكّلاته المتعدّدة»^(٣٣). فالكتاب، وهو يحمل الجزء الأوّل من سلسلة أبحاث في الرغبة الإنسانيّة، يروم أن يتبصّر في الأشكال التي ترتسم على الجسد حين تحرّكه

(٣٠) عالج قلام أيضاً بضعاً من القضايا المرتبطة بالمسألة الجنسيّة، ومنها على سبيل المثال: Jean Clam: «L'intime sans référent.» Apertura: Recherche Psychanalytique, vol. 18, (2004) pp. 113-122 ; «Autour de la différence sexuelle: Renouveler la question de la jouissance.» Le Détour, vol. 3 (2004), pp. 13-27, et «Lässt sich postsexuell begehren? Zur Frage nach der Dankbarkeit postsexueller Begehrensregime.» in: I. Berkel, hrsg., Post-sexualität 1 (Giessen: Psychosozial Verlag, 2008), pp. 11-30.

(٣١) عنوان الكتاب في الألمانيّة: Jean Clam, Die Gegenwart des Sexuellen: Analytik ihrer Härte (Wien-Berlin: Turia und Kant Verlag, 2011).

(٣٢) عنوان الكتاب في اللغة الفرنسيّة: Jean Clam, Orexis, désir, poursuite: Une théorie de la désirance, vol. 1: L'animation du corps (Paris: Ganse Arts et Lettres, 2012).

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٩٨. «ينطلق هذا المؤلّف المخضّص بكلّيته لمفهوم الرغبة المحفّزة كمرحلة أولى بنويّاً وزمنيّاً. إنّ فنومولوجيا الأوضاع الجسديّة من خلال مفاهيم الرغبة المحفّزة والتحفيز والتمفصل والتواصلية الجسديّة (intercorporalité) تفتح المجال أمام عمل وصفيّ أوّلٍ وصياغة المفاهيم» (ص ٣٩ - ٤٠).

رغائب الإنسان في الفوز بأغراض هي تارة قائمة في الداخل، وتارة منتشرة في الخارج. وغالباً ما تظل هذه الاندفاعات الرغائية ثابته في الباطن وعاجزة عن تحريك الجسد علانية. ومن ثم، فإن العبارة اليونانية (أوركسيس) إنما تدل، في نظرية جان قلام، على التبشير الاستهلاكية الأولى التي تحرك الرغبة وترسمها استشارة خفراً في الجسد. ولذلك كانت الأوركسيس إحياء للجسد.

وبناءً عليه، يعكف قلام على تتبع هذه المقولة اليونانية في كتب أرسطو في النفس وفي الحيوان، وفي ظنه أن تصوّر أرسطو للإحياء (Animation) يُسهّم في إدراك أفضل لانباءٍ تركيبيةٍ لحركة الكائن الحي. وهذا كله يساعد على استيضاح التواصل الجسدي بين الأفراد الذين تحركهم رغائب شتى في استشارة مَنى الباطن: «إن ما يميّز مجتمعاتنا هو توزّعها ضمن نويات معنوية متعدّدة (Noyaux Sémantiques) وكثيفة، عائدة لمعانٍ عديدة لا تمكن مقاربتها إلا من خلال أصول إجرائية متنوّعة ومستقلّة ووفقاً لعقلانيّات مخصّصة»^(٣٤).

أما الكتاب الثاني^(٣٥)، فهو مقارنة فنونولوجية تتابع العمل الذي ابتدأ في الكتاب الأول. فيه يتناول قلام تشكّلات الجسدية من منطلقات متقاطعة تتضمّن، كما في الكتاب الأول، مقاربات بيولوجية وطبيّة ونفسية واجتماعية وأنثروبولوجية وفلسفية وإبيستيمولوجية تشرح صياغة التشكّلات الجسدية بكلّ مندرجاتها وتشابكاتها: «ليس هنالك من معرفة، حتى فنونولوجية، للجسد منطلقها حدسي أو ممكن صياغتها خارجاً عن تمفصل جسد معيّن، وذات محدّدات معلّمية، سوسيولوجية وأنثروبولوجية للتشكّلات الجسدية (Corporations). ليس هنالك من موقع جسديّ عام، أو من تجربة عامّة للجسدية تنتج معرفة أولية، نوعاً من الأنطولوجيا العامة أو من الجوهر المشترك»^(٣٦). في هذا البحث يترصد قلام النشأة الأولى للجسد في حقبة تكونه الاستهلاكية حيث لا موقع للأغراض المشتهاة والأشياء المرغوب فيها، بل محض استشعار باطني وتشابك خفر بين مختلف الاستشعارات التلمسية. الأصول الأولى في تكون الجسد تكشف عن استواء ظليّ لجسدية متملّكة لذاتها، مغلقة على قوامها، منعزلة عن جوارها، لم تُرسم لها تخوم ولم تُبتل بلحمية التحرق الأحشائي. ومن ثم، يتعيّن على المرء أن يستخرج طبقات التكوّن التاريخي للأجساد التي عرفتها البشرية منذ عهد الجسد الأول: «لا تنطبق المعارف السابقة للجسد على خصائص التجربة الحالية للجسد. ثمة قطيعة معرفية لا مثيل لها مع الظروف التاريخية السابقة التي نعرفها وتجدد جذريّ

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٨٧.

(٣٥) عنوان الكتاب في اللغة الفرنسية: Jean Clam, *Genèses du corps: Des corps premiers aux corps contemporains* (Paris: Gans Arts et Lettres, 2014).

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٩ - ٣٠. تجدر الإشارة إلى أنّ قلام كان قد بحث في الجسد حين تناول موضوع العنف والتبادلية عند الفيلسوف الألماني فيخته، وذلك انطلاقاً من مقاربات ثلاث لمفهوم الجسدية الإسقاطية (corporéité projective) عند أرسطو ومرلو بونتي وميشال فوكو: Jean Clam, «Qu'est-ce que faire violence? Intersubjectivité, corporéité et violabilité de la personne,» *Archives de Philosophie du Droit*, tome 40 (1996), pp. 348-389.

يعطي مدلولات جديدة لتشكلات الجسد، الجسد الصّحي، والجسد المسكّن، والجسد العلاجي، والجسد المتصوّر»^(٣٧).

في الطور الأخير من هذا المحور، راح جان قلام يتفكّر في واقع العالم المعاصر، انطلاقاً من واقع المأزق الوجودي الحاضر، ومن انكفاء إشكالية المعنى. المأزق ينجم ممّا استشعره فرويد في تحليله للعوز أو البؤس الكيانيّ الضارب في صلب الحياة (Not des Lebens)، فيما انكفاء المعنى مقترنٌ بانغلاق الكون على ذاته في انسداد أفق المجاوزة (Clôture de l'immanence). وإفصاحاً عن هذا المسعى، أنشأ قلام، على عادته، بحثاً مستفيضاً^(٣٨) حلّ فيه طبيعة المخاطر التي تتربّص بالحياة وبالإنسانية جمعاء. وانطلق في تحليله من معاناة أنثروبولوجيّة للوجود الإنسانيّ المدينيّ المعاصر الذي تكتنفه مفارقات الحداثة المتأخّرة. وطلباً لتأصيل مفاهيميّ يستغرق جميع مظاهر الخطر المحدق، يتخيّر قلام مقولة العوز أو الضرورة أو البؤس ويتطلّبها في مظانّها الدلاليّة اليونانيّة القديمة. فيتبيّن له أنّ العبارة (Anagkè) يمكنها أن تساعد المرء على النفاذ إلى صميم الواقع المعاصر. وهو واقعٌ أمسى غريباً عن الإنسان الذي فقد القدرة على الانتماء الحكيم إليه. وبالاستناد إلى هذه المعايينة، يستطلع قلام المعاني التي يمكن أن تختزنها عبارة المسكونة (Oecumène) التي تأتي في إثر العوز أو البؤس لتّجمع الناس في إعراض ثقيل عن مسألة الوجود. فإذا بالعالم تظهر عليه علامات الانسداد المزدوج، انسداد البؤس وانسداد المدى المسكونيّ المقفل، وعلامات الانحباس في حدود عالميّة حيث الإنسان بات يكتفي بتعليق السؤال عن المعنى، من غير أن يستشعر خطر مثل هذا التعليق البؤسيّ. من هنا كان «الطابع الاجتماعيّ للمخاطر التي تتبلور في المسكونة تحت شكل أزمت ليست بجديدة إلّا بقدر ما تتوازى مع نهاية الإقفالات والتوازنات الخاصّة بالزمن السابق للحداثة»^(٣٩).

لا شكّ في أنّ المشهد الذي يرسمه قلام للمسكونة في الزمن الحاضر هو داكُنٌ حتّى تخوم الظلمة. فالكون غارقٌ في سبات السكينة البنيويّة التي تُزيّن للإنسان أنّه انتهى إلى أقصى إمكانات الاختيار فيه. وهذا أدهى ما يمكن أن تُبتلى به الإنسانية في مختتم حداثتها الصاخبة. ولذلك جاء إعلانُهُ في كتاب علوم المعنى أنّ ما يبقى من هذه الحداثة إنّما هو «الرهبنة أمام الانهيارات التي أصابت البنيات الأنطولوجيّة، هذه الكيانات المثقلة التي تمّدّت أغصانها تحت مجمل المرتكزات المعنويّة»^(٤٠). ولذلك أيضاً يقترح قلام تعقّلاً مبتكراً أصيلاً لهذه الأزمة الشاملة الساقطة. فإذا به يعقد القسم الأخير من كتابه على استشراف صوّر التآزم واستجلاء مُستنهضاته حتّى يتسنّى للزمن الحاضر

Clam, *Genèses du corps: Des corps premiers aux corps contemporains*, pp. 27-28.

(٣٧)

Jean Clam, *Aperceptions du présent: Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse* (Paris: Gans Arts et Lettres, 2010).

(٣٨)

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣١٢.

Clam, *Sciences du sens: Perspectives théoriques*, p. 44.

(٤٠)

«ثمّة تبدّل توبولوجي للظروف الحياتيّة سوف يُدخل مفارقاتٍ حول إشكالية المعنى وأحكام العمل» (ص ٥٩).

أن ينسلك في أفق الوعي الصائب. ويجوز القول، في هذا السياق، أن جهود قلام في هذه المقاربة التحليلية رافقها عملٌ حثيثٌ تناول النظرية الاجتماعية العامة المتصلة بالأزمة المعاصرة، استكمالاً للمقاربات الفلسفية والسوسيولوجية والأنثروبولوجية والنفسية. هذا كله أفضى عنده إلى اهتمامات ذات طبيعة إبيستيمولوجية صرفة، كما يتبين للباحث عند مراجعة كل من الكتب والأبحاث التي نشرها في هذا السياق. ومن ثم، انتقل الجهد الفكري من النظرية الاجتماعية والأنثروبولوجية العامة إلى إمكانية هذه النظرية في حد ذاتها، بما فيها النظريات العائدة إلى علم النفس التحليلي.

ثالثاً: التفكير النقدي كاستنهاض دائم للوعي

في مقالة حديثة العهد نشرها جان قلام في العام ٢٠١٣^(٤١)، أكبّ يستطلع خصائص فعل التفكير الإنساني في ارتباطه الوثيق بقرائن عصره. فأظهر أن أفعال التفكير تنطوي على طاقة استثنائية. وتدعيماً لقولته هذه، راح يستنطق التحول الذي أحدثه فرويد حين أعرض عن التناول الفلسفي المعرفي البحت لعملية التفكير، وآثر إدراك أفعال الفكر الإنساني كبؤر معقدة من التأثير والانفعال. واستناداً إلى ما قاله أيضاً سارتر في اعتباره الفكر الإنساني فكرَ عصر من العصور، وهو في ذلك يحذو حذو هيغل، يعمد قلام إلى تعريف التفكير كاستثارة تشاركية. فهو التزامٌ يعتنقه أفرادٌ يتقد باطنهم بتوق شديد إلى البحث يرومون به الارتقاء إلى إدراكات طليعية ما كانت في متناول وعيهم قبل أن تنشب فيهم هذه الرغبة المشتركة الباحثة عن أغراض تتجدد تجلياتها على تعاقب العصور.

حين يحدد قلام التفكير في مثل هذه التطلّب الجذري، فإن الباحث في فكره لا يمكنه إلا أن يعاين في الاجتهادات التي ابتكرها صورةً لهذا التطلّب النقدي التوافق إلى مساءلة الأصول والبنى والمفاهيم والاصطلاحات. وأغلب الظن أن بؤرة التكوّن الأصلية في فكر جان قلام ثابته في تصوّره الفكر كاستثارة نقدية تأبى الانغلاق والتجمّد. بعد هذه المراجعة البيبليوغرافية المتعرجة، تتبين للقارئ أبعاد هذا العمل الفلسفي الضخم على خط تقاطع العلوم الإنسانية، من سوسيولوجيا وعلوم نفسية وأنثروبولوجية وقانونية واقتصادية، والعمل الإبيستيمولوجي النقدي المرادف لكل منها. ويتضح مقام هذا العمل في التمهيد لمقاربة مبتكرة في مجال الأنثروبولوجيا الأساسية (Anthropologie Fondamentale)، وفي مجال التأسيس لمقاربة فريدة في مجال علم الثقافة (Kulturwissenschaft).

علاوة على هذا، فإن العمل الموسوعي الذي يقوم به جان قلام مبني على فرضية أساسية هي الاستفسار عن كيف يكون المعنى والبنيات الرمزية نتاجات ثقافية واجتماعية تُشيد على أساسها أنظمة المعتقدات والمؤسسات والممارسات المعرفية والمعايير الاجتماعية الناطقة. إن العمل الفلسفي والإبيستيمولوجي والأنثروبولوجي الصارم يسهم في شكل جديد في دراسة الأنساق

(٤١) عنوان المقالة في اللغة الفرنسية (التفكير كاستثارة والمشاركة فيه): Jean Calm, «La Pensée comme excitation et son partage», Topique: La psychanalyse aujourd'hui, vol. 3, no. 124 (2013), pp. 27-39.

الرمزية والتواصلية الواسعة المدى والمعقدة في صياغتها، تلك التي تشمل المضامير الحقوقية، والممارسات الاجتماعية، وتشكلات الجسد والحياة الحميمة بكلّ مندرجاتها، وخصائص الأزمنة المعاصرة وأزماتها. تجدر هنا الإشارة إلى أنّ هذا العمل هو ورشة قائمةٌ توحى للمتتبع بأنّ الجهد مستمرٌّ كما لو أنّه في بداياته. من يعرف جان قلام ويترصد أعماله ترصدًا حقيقياً يتفاهل بقدرته (وهو الرياضيّ بامتياز) على متابعة هذا العمل الموسوعيّ الكبير الذي يُشبه في كثير من جوانبه أعمالاً أخرى، على مستويات أخرى، كأعمال غيورغ فيلهلم هيغل وكلود ليفي ستروس وبيار لوجندر^(٤٢) وموريس ميرلو بونتي. ومما لا شكّ فيه أنّ ما يميّز هذا العمل، من الناحية الإجمالية، هو اتّجاهه الصريح والواضح إلى بناء مشروع معرفيٍّ شامل، كما أشرتُ في بداية هذه المطالعة السريعة. إنّ التعريف البيوبيليوغرافيّ بهذا العمل أساسيٌّ في الوسط الفلسفيّ والعلميّ والثقافيّ في لبنان والمنطقة العربيّة، ولا سيّما في هذه الأزمنة الرديئة، لعلّ في هذه المراجعة تشجيعاً على اعتماد الخطّ الإصلاحيّ الوحيد الذي يبتدئ أولاً وآخرًا بتجديد البنيات المعرفيّة على اختلاف مستوياتها.

(٤٢) بيار لوجندر (Pierre Legendre) قانونيّ ومؤرّخ للقانون وعالم نفس تحليليّ من مواليد مقاطعة النورماندي الفرنسيّة في العام ١٩٣٠. هو صاحب نظريّة جريئة في انتقاد التحليل الاجتماعيّ في غروب الحداثة المعاصرة حيث تعاقب صور الأب (الطوطم في المجتمعات القديمة، والله في المجتمعات الوسيطية، والدولة في المجتمعات الحديثة الأولى) أفصى إلى هيمنة صورة هجينة للأب - المرجع يرسم فيها نواطؤ التقنية المعاصرة والعلوم المعاصرة والاقتصادات المعاصرة على قهر الوعي الإنسانيّ الفرديّ والجماعيّ.

Calm, Jean. *Aperceptions du présent: Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse*. Paris: Ganse Arts et Lettres, 2010.

———. *Die Gegenwart der Sexuellen: Analytik Ihrer Härte*. Vienne; Berlin: Turia und Kant Verlag, 2011.

———. *Droit et société chez Niklas Luhmann: La Contingence des normes (avec un avant-propos de Niklas Luhmann)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

———. *Genèses du corps: Des corps premiers aux corps contemporains*. Paris: Ganse Arts et Lettres, 2014.

———. *Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug: Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft*. Konstanz: UUK, 2004.

———. *L'intime: genèses, régimes, nouages: Contributions à une sociologie et une psychologie de l'intimité contemporaine*. Paris: Ganse Arts et Lettres, 2007.

———. *Logik und Sache der Phänomenologie Husserls und Heideggers: Beitrag zur klärung der Idee von Phänomenologie*. Al-tenberg, Akademische Bibliothek, 1985.

———. *Norme, fait, fluctuation: Contributions à une analyse des choix normatifs (avec Jean-Luc Gaffard)*. Genève: Droz, 2001.

———. *Orexis, désir, poursuite: Une théorie de la désirance*. Paris: Ganse Arts et Lettres, 2012.

———. *Sciences du Sens. Perspectives théoriques*. Paris: Presses Universitaires de Strasbourg, 2006.

———. *Trajectoires de l'immatériel: Contributions à une théorie de la valeur et de sa dématérialisation*. Paris: CNRS éditions, 2004.

———. *Was heißt: Sich an Differenz statt an Identität Orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 2002.

الفصل العشرون

مشير باسيل عون (١٩٦٤ -) من حوار الأديان إلى فلسفة الدين

بَسْكَال لَحُود

مقدّمة

قد يكون من التعجّل والمخاطرة والإجحاف تناول مشير عون بوصفه محاولةً فلسفيّةً مكتملة الملامح بالإمكان الحكم على متانتها المنطقيّة وخصبها التفسيريّ، خاصّة وأنّ هذا النتاج لم يُفرد (بعد؟) للفلسفة موقعاً محوريّاً ينافس الموقع الذي خُصّصه للآهوت والدراسات الدينيّة المقارنة. مع ذلك، تبقى الفلسفةُ أحد مفاتيحه الأساسيّة، بل الإطار الذي تنتظم ضمنه أهمُّ أطروحاته. وهو إطارٌ أخذ بالتبلور، بالتوازي مع التحوّلات الداخليّة التي يشهدها. وأبرزها انتقالُ عون من موقع اللاهوتيّ المسيحيّ إلى موقع المنظر للحوار الإسلاميّ المسيحيّ، فموقع متأخّر، يكتنف الأوّلين ويتجاوزهما، ويراد منه تناول الظاهرة الدينيّة والحوار بين السستامات الدينيّة، وبين كلّ منها ومكتسبات الحداثة تناولاً متحرّراً، قدر الإمكان، من الضوابط الانتمائيّة، وتناول الاختبار الإنسانيّ، في ما يتخطّى الدين، تناولاً يتيح للعقل النقديّ، وإن لم يأنف الانتماء و«السياقيّة»، أعلى درجات الحرّيّة والإبداع.

من جهة أخرى، يشكّل الإسهام العونيّ في المشهد الفلسفيّ اللبنانيّ حالةً خاصّة، ميزتها الأبرز، برأيّنا، أنّها تأتي إلى معضلات الطائفيّة والعلاقة بين السياسة والدين، وهي من الموضوعات الأكثر إغراءً للفكر الفلسفيّ اللبنانيّ، من اللاهوت المسيحيّ والمؤسّسة الكهنوتيّة، أي من موقع مختلف عن المواقع الاعتياديّة (ولاسيّما الماركسيّة والقوميّة والميثاقيّة). هو موقعٌ يبقّيها مفتوحةً على الفسّارة وفلسفة الدين والأنثروبولوجيا الدينيّة، وسواها من الآفاق التي تضيء هذا النتاج إضاءات خاصّة، وتفتعل فيه توترات خاصّة هي الأخرى. في ما يلي محاولة متواضعة ومقتضبة لعرض أبرز محطات هذه المغامرة الفكرية ومميّزاتها، حتّى اليوم.

أولاً: من هو مشير عون؟

أبصر مشير باسيل عون النور عام ١٩٦٤ في بلدة الجديدة البقاعيّة، وأمضى سنوات طفولته ومراهقته الأولى في مدينة زحلة حيث أنهى دروسه التكميليّة، قبل أن يلتحق بإكليريكيّة القديس بولس في حريصا ليتّم دروسه الثانويّة. انتقل بعد ذلك لدراسة الفلسفة واللاهوت في معهد القديس بولس في حريصا ما بين عامي ١٩٨٢ و١٩٨٧. وهي دراسة استكملها بدبلوم دراسات معمّقة في الفلسفة من الجامعة اللبنانية أهله للانتقال إلى جامعة كان (Caen) الفرنسيّة حيث أعدّ أطروحة الدكتوراه حول البوليس عند هايدغر، ناقشها عام ١٩٩٤، وذلك من بعد أن أقام سنتين في ألمانيا لقراءة نصوص هايدغر في لغتها الأصليّة. عاد بعدها إلى لبنان ليتفرّغ للتدريس الجامعيّ، وليصبّ اهتمامه النظريّ على مسألة الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، حيث أسّس في حريصا، استجابةً لرغبة الآباء البولسيّين وبالتعاون مع عادل تيودور خوري، مركز الأبحاث في الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، فأداره زهاء سنتين.

وبعد سنواتٍ من الانضواء في السلك الكهنوتيّ ضمن جمعيّة المرسلين البولسيّين، انفصل عون عن الكهنوت، وتفرّغ للتعليم الجامعيّ والتأليف. وقد قابل هذا التوقيع الوجوديّ والوظيفيّ الجديد، على صعيد النتاج الفكريّ، تحرّراً تدريجيّ من الرؤية المسيحيّة للوجود بشكل عامّ وللحوار الدينيّ بشكل خاصّ، كما نفع عليهما في مؤلفاته الأولى. تنقّل عون بين ألمانيا وبلجيكا في إطار أبحاث بعد - دكتورالّة كرّسها لمسألة الحوار الثقافيّ قبل أن يستقرّ في لبنان ويتفرّغ لتدريس الفسارة الفلسفيّة والفلسفة الألمانيّة في الجامعة اللبنانية.

ثانياً: من هايدغر وإليه

أكبّ عون في أطروحته الدكتورالّة على مسألة المدينة (البوليس) عند مارتن هايدغر^(١)، كما أسلفنا، هادفاً إلى تبيان كيفيّة التقاء الأنطولوجيّ والسياسيّ، في البوليس الإغريقيّة كما رآها فيلسوف الكون والزمان، ضمن البحث عن الأصالة الإنسانيّة. وجاء اختياره هذا الموضوع، على الرغم من جوّ التوتر المحيط بالأثر الهايدغريّ، وانقسام المثقّفين بين محاول تبرئة هايدغر ممّا اعتبره غلطةً سياسيّة لا تصيب قيمة بصمته الفلسفيّة، وبين باحث في «انحرافات الفلسفيّة» عن العلّة الكامنة وراء انسياقه للفكر النازيّ، جاء اختيار الموضوع إذاً محاولة للاعتصام بحياد إيجابيّ (Impartialité Bienveillante) في استنطاق ما يمكن للهايدغريّة أن تقدّمه لفهم الطريق المسدود الذي وصلت إليه الحضارة الغربيّة - ومعها العالم - والذي يشخصه عون كالتالي: وضعيّة خطيرة تشمل البشريّة جمعاء التي تعاني، عاجزةً، من الانحرافات النظرية والعملية الفادحة التي تعتمل

(١) نُشرت الأطروحة للمرّة الأولى في ألمانيا في العام ١٩٩٦. ومن ثمّ، أعيد نشرها في فرنسا: Mouchir B. Aoun, La Cité humaine dans la pensée de Martin Heidegger: Lieu de réconciliation de l'être et du politique, 2^{ème} éd., (Paris: L'Harmattan, 2016).

في السياسة الحديثة. فهي الأمم كلها، يقول، الصغيرة منها والكبيرة، العريقة والمستحدثة، تعاني دوارات وعصابات من كل نوع، وها نحن نشهد تدمير دفاعات كوكبنا الحيويّة بدفع أعمى من التقنيّة والاقتصاد لا نقوى على لجمه، فيما نستنتج، عاجزين ذاهلين، حرن النمو الاقتصاديّ ومحدوديّة التطوُّر. ونجد أنفسنا أمام علوم مفتّنة، نتخبّط خبط عشواء في متاهات المعرفة، إذ إنّها عاجزة عن ربط محاولاتها الموضعيّة بتصور عامٍّ للكون والإنسان والمعنى، منقادة لجبروت التقنية والاقتصاد، وقد تحوّلت، بحكم الموقع المتقدّم الذي تحتلّه زوراً وتعجز عن ملئه، إلى رحي تشدُّ بالثقافة الإنسانيّة باتّجاه مزيد من الاغتراب^(٢). ويعيد عون هذه الأزمة العامّة إلى مفهوم للسياسيّ، أو إدارة المدينة، قائم على منطق المنفعة، متجاهل للمعنى الحقّ للاجتماع الإنسانيّ، بوصفه موضع دنج الكون (Épiphanie de l'être).

وقد عاد عون إلى هايدغر عام ٢٠١١^(٣) في محاولة تبيّن ما يمكن لفكره من أن يقدّمه للفكر العربيّ المأزوم، مع الاعتراف بمحدوديّة هذه المغامرة، ومشروطيّتها بالنظر إلى هايدغر كمعين أسئلة وتحديات، لا كمجموعة وصفات وإجابات قابلة للاستيراد. فبعد أن يقارن بنية الفكر الهايدغريّ وبنية الفكر العربيّ، ينكبُّ على الأنثروبولوجيّتين اللتين تبنّيان انطلاقيّاً منهما، مستنتجاً أنّ هويّة سحيقة إنّما تفصل العالمين، وتحكم مسبقاً على كلّ محاولة لردمها بالفشل. وهو حكمٌ جُلّ ما يتمناه عون أن يشكّل تحديّاً للفكر، وإغراء له بخوض المغامرة. فهي في ذاتها، بقطع النظر عن النتائج التي قد تفضي إليها، تستأهل المحاولة. مع ذلك، تبقى رحلة عون بين العالمين مرتبطة بهمومه الفكرية المعروفة، والتي حكمت مؤلفاته بين لحظتيه الهايدغريّتين، أعني همّ العيش المشترك المسالم، وشرطه الفلسفيّ، برأيه، نقد كلّ ادّعاء أنطولوجيّ يغادر أفق المحدوديّة الإنسانيّة: «تعتزم الأنثروبولوجيا التي تهدف إلى أنسنة الإنسان الإبقاء على المرجع التاريخيّ للكائن البشريّ، على نقيض الأنثروبولوجيا الهايدغريّة الواسمة كلّ شيء بالسمة الأنطولوجيّة، كما على نقيض الأنثروبولوجيا الكلاميّة العائدة إلى الفكر العربيّ الواسمة كلّ شيء بالسمة الثيولوجيّة. إنّ تعليق الأحكام الأوحد الذي يجدر بالإنسان اعتماده هو ذلك الذي يفترض به تعليق كلّ حكم يتجاوز الكائن في ما خصّ طبيعة الكون بالذات، وكلّ حكم يتجاوز الطبيعة في ما خصّ طبيعة الله بالذات. إنّ الإجراء الأوحد الذي يتّصف بالأصالة والذي يجدر به توجيه الوجود التاريخيّ للإنسان يفترض به أن يكون إجراء قائماً على الاحترام المطلق لما يتّصل بالآخر وبالعلاقات التي ينسجها البشر في ما بينهم. بموجب هذا الاحترام العنيد، تغدو المحتويات المرجعيّة لمختلف اختبارات الإنسان الحيّز المفضّل لقيام جماليّة روحانيّة خاصّة بالثقافة السائدة. تتحوّل هذه الجماليّة إلى حيّز موائم للتحوار والتبادل بالقدر الذي تعود فيه وتندرج في كثافة المعطى البشريّ. ذلك هو الشرط

(٢) المصدر نفسه، ص ١١ - ١٢.

Mouchir B. Aoun, Heidegger et la pensée arabe (Paris: L'Harmattan, 2011).

(٣) عنوان الكتاب بالفرنسيّة:

الذي سيتيح للتعاور بين الثقافات أن ينجي البشر من هواماتهم الذاتية»^(٤). تفصل بين اللحظتين إذًا، إضافة إلى المسافة الزمنية، مسافة نقدية قوامها الزهد بالطموحات النظرية البحتة، والتكسُّر لتأصيل عيش إنساني قادر على مكابدة الاختلاف الديني والثقافي بشكل سلمي ومغنٍ، تؤدّي فيه التصورات الدينية دور مهاميز جمالية وأخلاقية من دون ادّعاء مصادرة الحقيقة.

ثالثًا: عدّة الفلسفة

تستند مقارنة عون للأديان إلى لأدرية ميتافيزيقية تجعل كلّ قول في الكائن الأول، ومسائل الأصل والمصير، مستحيلًا معرفيًا. وموقفه هذا مرتبط، من جهة، بالتعددية الأصلية وغير القابلة للتوحيد أو الاختزال التي تتسم بها المنظومات الدينية بشكل خاص، ومنظومات المعنى بشكل عام، من جهة، وبمحدودية الإنسان من حيث قدراته المعرفية من جهة ثانية^(٥). ينطلق مفكرنا إذًا من فعل انّضاع على مستويي المعرفة والأنثروبولوجيا، يحكم على اللاهوت بالكتفاء باستنطاق التجربة الإيمانية بحثًا عن أطياف تسمح بالعيش المسالم والمنفتح.

لكن الأدرية تيك لا تعني إعراضاً عن البحث عن معقولة الواقع، بل تأتي في سياق تحرير هذا البحث من أسر السستامات القائمة. بذا، يبقى للكون ألق السرّ يقاربه عون بتواضع عالم الفراسة، لعلّ في تأمل عتامته وغناه ما يرشدنا إلى عيش أفضل، قائم على المساءلة النقدية المستمرة والانفتاح المسؤول، من دون عكازات ماورائية.

لذا تتسم مؤلفاته اللاهوتية بحذر فلسفي شديد عندما يتعلّق الموضوع بالتمييز بين ما هو بدهة عقلية، أو مكتسب علمي، وبين ما يقع في باب القناعة الإيمانية، وباعتبار هذا التمييز شرطاً أساسياً لخروج اللاهوت العربي من ذهنية القرون الوسطى. فها عون في كتابه المخصّص لتحليل مقتضيات النهوض والتجديد والمعاصرة في الفكر العربي الديني المسيحي، يضع في مقدّمة معضلات هذا الفكر الداخلية ضمور الحسّ الفلسفي فيه: «وأما مشاكل اللاهوت الداخلية في لبنان وأوطان الشرق العربي، فمعظمها يتّصل بطبيعة الذهنية اللاهوتية السائدة في الكثير من المؤسسات الكنسية والأوساط اللاهوتية الجامعية والتجمّعات الراعوية. وإنّ أرقّ ما يمكن أن

(٤) مشير باسيل عون، هايدغر والفكر العربي، ترجمة إيلي أنيس نجم (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥)، ص ١٦٣ - ١٦٤.

(٥) تلاقى قناعات عون الفلسفية هذه خبائره الأكاديمية. نستذكر منها هنا ترجمته من الألمانية إلى الفرنسية، سنة ١٩٩٧، كتاب فريدريخ غنتس في السلام الدائم (١٨٠٠)، وهو متمحور حول نقد الفكر الشمولي الذي عمّمته الثورة الفرنسية والذي لا يأخذ بالاعتبار محدودية الطبيعة الإنسانية. عند غنتس أنّ اليونانية التورية هي يوطوبيا عبثية ومضرة، كان من المفيد لأوروبا القرن التاسع عشر استبدالها بمقاربة أكثر واقعية وتوازناً للاجتماع البشري وللحالات المركبة التي تربط الشعب والطبيعة والتاريخ، والتي كسرت الظاهرة التورية تناغمها الدقيق بتعويلها تعويلاً مفرطاً على قدرات العقل البشري. إنّ أهمية محاولة غنتس، في رأي عون، ليست في رفعة المثال الذي يحاول تطبيقه،

بل في إصراره على الإحاطة بتعقيدات الواقع وغناه. انظر: Mouchir B. Aoun, Frédéric Gentz: De la paix perpétuelle (1800), traduction, présentation et annotation, Thesaurus de philosophie de droit (Paris: Vrin, 1997).

تُنعت به هذه الذهنيّة اللاهوتيّة عجزها المخيف عن استخدام النقد التاريخيّ لتطهير ما تراكم في قاع مكتسباتها المعرفيّة من عتيق التصرّوات وقديم المقولات وعقيم الأحكام وبلبيّ الآراء. ومن مظاهر هذا الخوف الذي يربك الفكر أيّما إرباك أن يعتقد بعضهم بأسطورة الثبات المطلق في التعابير الثقافيّة التي اتّسحت بها مضامين العقيدة اللاهوتيّة، وأن يتغافلوا عن التمييز الفطن بين الجواهر والأعراض في استنطاق البشرى الإنجيليّة الأصليّة. وليس بالعجب، والحال هذه، أن تسترهب القيمين على شؤون الدين في المجتمعات العربيّة جميع الإبداعات الفكرية اللاهوتيّة التي تستتبع إعادة النظر الموضوعيّة وتستتلي مراجعة الفكر الصريحة وتقتضي النقد الذاتي الصارم»^(٦).

من السهل تبنيّ العلاقة بين شيوع هذه الذهنيّة اللاهوتيّة المتحجّرة وبين الطلاق القائم عندنا بين التنشئة اللاهوتيّة والتنشئة الفلسفيّة، على عكس ما هو الأمر في أوروبا^(٧). إذ ليس في الطلاق هذا دليل على استقلال الفلسفة عن اللاهوت - علماً أن «ليس من استقلال مطلق للفكر الفلسفيّ، أي ليس لفكر فلسفيّ أن يدعيّ الانعتاق الكامل وغير المشروط من قرائن الزمن وأحوال المجتمع البشريّ وأوضاع التاريخ»^(٨) - بل مؤشّر على تهميش العقل والروح النقديّة ومكتسباتهما في التفكير اللاهوتيّ عندنا، ممّا يحجر عليه في الموضوعات والمقولات القروسطيّة. «وبما أن علم اللاهوت هو إعمال دائم للفكر في مضامين البشارة الإنجيليّة، وأنّ إعمال الفكر هو من صلب الفعل الفلسفيّ، فإنّ علم اللاهوت لا يمكنه أن يستغني عن الفلسفة، أي عن التفكير العقليّ في حقائق الإيمان المسيحيّ»^(٩).

من جهة ثانية، فإنّ الفلسفة (والعلوم الإنسانيّة) شكّلت، اعتباراً من مطلع العصور الحديثة، الغيريّة النقديّة التي طهرت اللاهوت من طموحاته المعرفيّة غير المشروعة. فلم يعد كلاماً في ذات الله وجوهره وطبيعته، لأنّ الكيان الإلهيّ ممتنع الإدراك، ولا هو كلام في الذات والطبيعة البشريّتين لأنّ جلّ ما يمكن أن يقدّمه في هذا السياق لا يرقى إلى القدرة التفسيرية التي تتميّز بها اكتشافات العلوم الإنسانيّة في هذا المجال. يغدو اللاهوت، في ضوء هذا التقليم النقديّ لوظائفه وموضوعاته، كلاماً بشريّاً في الاختبار الإيمانيّ البشريّ. لذا «فإنّ المقولات التي يستخدمها هذا العلم ينبغي حتماً استخراجها من معين العلوم الإنسانيّة، والفلسفة منتصبّة في مقدّمة هذه العلوم»^(١٠).

(٦) مشير عون، الفكر العربي الديني المسيحي: مقتضيات النهوض والتجديد والمعاصرة (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٧)، ص ٩٥ - ٩٦.

(٧) المصدر نفسه، ص ٩٢ - ٩٣.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٠٢ - ١٠٣.

عليه، تتجلى «فلسفة» نظريات عون في الأديان والحوارات الممكنة بينها كفعل تطهير نظري يقضي بتر الميتافيزيقا، بالمعنى الكلاسيكي^(١١)، والدفع باتجاه الانتقال بالقول الديني من المستوى الأنطولوجي إلى المستوى الهرمينوطيقي (الفساري)، بحيث لا يعود اللاهوت ثباتاً بموجودات الكون، وصولاً إلى ما وراء نطاق الحس والعقل، وما فوق نسبة التاريخ والثقافات، بل محاولة لنظم البحث الإنساني عن المعنى، علماً أن الأخير يظل، بحسب الفسارة الحديثة، وعون من دعائها، «في حالة التكوّن والتصحيح والتنقية والتقويم»^(١٢). «ولمّا كان المعنى الأصلي هو ما تبحث عنه الفسارة بلا انقطاع وإلى ما لا نهاية، فإن حقيقة الأشياء تنقلب حراكاً يستمر باستمرار التاريخ ويتطور بتطور الوعي الإنساني. ومن أعظم أمثولات الفسارة الغربية القول بأن هذه الحقيقة هي في حراك دائم. ولا تكتفي الفسارة الغربية بتأييد مثل هذا الحراك، بل تذهب إلى القول بأن هذا الحراك لا يصيب التعبير عن الحقيقة وحسب، بل يصيب أيضاً صلب الحقيقة في عمق تكوينها. فالمعنى لا بلوغ إليه إلا بالاستناد إلى التفسير الذي ينشئه الكائن الإنساني في قرائن انتمائه التاريخي»^(١٣).

من جهة أخرى، يذهب عون إلى اعتبار هذه الحساسية تجاه الماورائيات سمة مميزة للشخصية الفكرية العربية، مما يعني أن فعل التطهير الذي يدعو إليه لا ينبغي أن يعاش كقطاع أليم ومشوّه. ففي رأيه، الفكر العربي موسوم أصلاً بـ «الوجودية» بوصفها تحسّساً للحضور الإلهي في عمق التاريخ الإنساني. لذا فهي تبقى «المنهج» الأكثر ملاءمة لأي تجديد لاهوتي عندنا. «فالماورائيات العربية، سواء أتت من قضايا الفلسفة الإغريقية أو صدرت من صميم الاختبار الديني العربي، لم تفلح لا في استقطاب المزاج الفكري العربي ولا في استجذاب التأييد الشعبي العربي. فالعقل العربي ليس هاوياً للتجريد اللاهوتي النظري المحض، ولا يطبق أن يفصح عن قضاياها في مقولات وصياغات وطرائق تغرق في العموميات الثابتة القاهرة»^(١٤).

رابعاً: في «المأزق» سياقاً، والمسيحية منطلقاً

إذا كان اختيار عون الإكباب على فلسفة هايدغر السياسية جوابه عن المأزق الشامل الذي تتخبط فيه البشرية، كما رأينا، فإن مؤلفاته اللاحقة لا تشذ عن هذه الحساسية إزاء مكامن التوتر والتأزم، بل بالإمكان القول إن مفهوم المأزق هو محور فكره ومهمازه. فبحثه في الفكر العربي الديني المسيحي الذي أشرنا إليه أعلاه جواباً عن معاناة المسيحيين العرب، وعن حال «الترهل والتفكك

(١١) لذا، نجده في كتابه على بولس الخوري يحتمي، بشكل متكرر، بنقد فيلسوف الخيبة لغيبات الميتافيزيقا وبتكريزه على التجربة الإنسانية. انظر: Mouchir B. Aoun, Une pensée arabe humaniste contemporaine: Paul Khoury et les promesses de l'incomplétude humaine (Paris: L'Harmattan, 2012).

(١٢) مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية: بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي (بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٤)، ص ٢٠٤.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(١٤) عون، الفكر العربي الديني المسيحي: مقتضيات النهوض والتجديد والمعاصرة، ص ١٥٩.

والتراخي» التي تتسم بها العمارة اللاهوتية العربية المعاصرة^(١٥). وبحته في الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام مسكوناً بهم خطر وجودي عنوانه خروج الفكر اللاهوتي المعاصر «من دائرة الشهادة للواقع البشري القائم الذي يحيا فيه المسيحيون في الزمن الحاضر»^(١٦). ومؤلفه حول العلاقات بين الدين والسياسة يروم تمهيد السبل لعلمانية على المسيحيين اللبنانيين أن «يسارعوا إلى مناصرتها واعتمادها حلاً نهائياً للأزمة الكيانية اللبنانية العاصفة»^(١٧). ومسيحه العربي موسوم بهاجس التهديد الوجودي الذي يترتب بمسيحيي الشرق^(١٨)، وكتابه الأخير حول انحرافات الذات اللبنانية تحكمه القناعة بأن الكيان اللبناني، الهش أصلاً، بات على شفير الانحلال^(١٩).

خلاصة القول أن فكر عون موسوم، شأنه شأن معظم المفكرين اللبنانيين الذي حاولوا إبداعاً فكرياً «سياقياً» بوسم الطائرية. إلا أن محاولته تبقى، على غرار المحاولات الأخرى أيضاً، واعية خطر التفكير على إيقاع دوامات الأزمة، ساعية، لذلك، إلى الخروج من منطق التعجل والإرباك الذي تفرضه الطائرية^(٢٠). ونجاح المفكر في إبداع طرح ملائم لسياقه الحضاري وقادر على تغييره، منوط، عند عون، بكيفية تعامله مع عناصر تأصيلية ثلاثة هي واقع الموضوع، وواقع القضية، وواقع المنهج^(٢١).

وإذا كانت المآرق والأزمات التي أشرنا إليها أعلاه قد رسمت له الخطوط العريضة للقضايا التي يجب أن يعمل فيها فكره، فهو يأتيها، بداية، من موقع شديد التجذر في التراث المسيحي، ولا سيما الكاثوليكي منه. والواقع أن عون لا ينكر أن أبحاثه الحوارية تبقى مقترنة بالتصور المسيحي للدين الإسلامي وللحوار المسيحي الإسلامي. فلا تقارب الإسلام مقارنة الإسلام لذاته، ويعتبر هذا التوقع المسيحي ضرورة منهجية لحوار حقيقي بين الدينين: «وهذا أمر طبيعي وشرعي، إذ إن مقارنة الإسلام لذاته تفقد الحوار المسيحي الإسلامي سبب وجوده وفحوى جدواه، لأن الإسلام يعاين ذاته في الدراسات الإسلامية، والمسيحية تعاين ذاتها في الدراسات المسيحية. لكن المطلوب اليوم، علاوة على المقاربة الإسلامية الذاتية والمقاربة المسيحية الذاتية، معاينة الإسلام من موقع التصور المسيحي الأرحب، ومعاينة المسيحية من موقع الإسلام الأرحب، من غير أن تستحوذ

(١٥) المصدر نفسه، ص ٥.

(١٦) مشير باسيل عون، الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام (بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٣)، ص ١١.

(١٧) مشير باسيل عون، بين الدين والسياسة: الفكر السياسي المسيحي في بنائه النظري وواقعه اللبناني (بيروت: دار النهار، ٢٠٠٨)،

ص ٢١.

(١٨) عنوان الكتاب بالفرنسية: Mouchir B. Aoun, Le Christ arabe: Pour une théologie chrétienne arabe de la convivialité (Paris: Cerf, 2016).

(١٩) انظر مقدمة كتاب: مشير باسيل عون، أهؤلاء هم اللبنانيون؟ عوارض الاضطراب النبوي في الذات اللبنانية (بيروت: دار سائر

المشرق، ٢٠١٦).

(٢٠) يبين عون ذلك في خاتمة كتابه المسيح العربي حيث يحث الجماعات المسيحية في المجتمعات العربية على تجاوز عقدة الخوف

والتشهير للاضطلاع بمسؤولية البناء الفكري الجديد. انظر: Aoun, Le Christ arabe: Pour une théologie chrétienne arabe de la convivialité, p. 384.

(٢١) عون، الفكر العربي الديني المسيحي: مقتضيات النهوض والتجديد والمعاصرة، ص ١٥٤.

الذاتية المسيحية على الإسلام والذاتية الإسلامية على المسيحية. رؤية الآخر من موقع الانتماء الذاتي ضرورة واجبة في الحوار الديني»^(٢٢).

فطالما أنَّ عون لا يؤمن بإمكان التفكير باستقلال تامٍّ عن الشروط الانتمائية المتعددة، وأنَّ الاستقلال برأيه توق وفكرة معيارية نازمة، لا شرط نظريٍّ ممكن التحقيق، فإنَّه يرى إلى التجذُّر في الواقع، انتماءً وقراءة وتبنيًا، تمهيدًا للنقد والتغيير، شرطًا لحصافة أيِّ قول استنهاضيٍّ، فلسفيًّا كان أم لاهوتيًّا. «وكلمًا اقترب الفكر اللاهوتيُّ من معاناة الإنسان الفردية والجماعية استطاع أن يعبر عن حقيقة هذه المعاناة وأن يخاطب الإنسان بلغة لاهوتية تنعكس فيها صورة الوعي الإنساني المتحصِّل في زمن من الأزمنة وموطن من المواطن ووضع من الأوضاع. فاللاهوتيات ليست لغةً تعبِّر الأزمنة والأوطان والأوضاع. [...] إنَّ اللاهوتيات، حين تقترب بالوجوديات، تُكسب الإنسان معاني الإدراك لحقيقة الحياة والكون والتاريخ. ووحده هذا الاقتران يجعل اللاهوتيات تفوز بالقسط الأوفر من الوزن الوجوديِّ والثقل الكيانيِّ والشأن التاريخي»^(٢٣).

خامسًا: الدين أمام تحديات العقل والحرية والتاريخ

يسهل تبينُ الهمِّ العلمانيِّ الذي يسكن مؤلفات عون في الحوار الدينيِّ منذ مؤلفاته الأولى حول الموضوع. ففي كتاب أصدره عام ١٩٩٧ وهو بعنوان بين المسيحية والإسلام: بحث في المفاهيم الأساسية^(٢٤)، يتناول عون مفاهيم المبادرة الإلهية، وجواب الإنسان عنها، وموقع كلٍّ من العقل والتقليد، واختبار الألوهة ما بين المفارقة والمدانة، في كلتا الديانتين، وصولاً إلى موقف كلٍّ منهما من الغيرية بين التحصن الذاتي والانفتاح على الآخر. إلى ما هنالك من موضوعات ضرورية لبناء مقارنة بين الأنطومتين، علماً أنَّ المنهج المقارن هذا سيغدو من ثوابت تناول العونيِّ لأسس الحوار.

إلاَّ أنَّه لا يكتفي بهذه الصيغة الثنائية، بل يكمل المقارنة بدراسة علاقة كلٍّ من الأنطومتين بالحدثاء، في تصويهما لانحرافاتهما، وفي تصويبهما لبعض المسارات التاريخية الخاطئة في كليهما، ومنها ما يسمِّيه التفلُّت الوقائي من حركة التاريخ الذي هدف إلى عزل الفكر الديني عن التغيُّرات التي تعصف بالمجتمع على كلِّ الصعيد: «فمحاولة التفلُّت من دينامية التاريخ المغنية، وهي تجربة تنزلق فيها المسيحية والإسلام على السواء، هي محاولة الإعراض عمَّا يُخترن في تاريخ البشر من غنى في المعاناة وتنوُّع في الاختبار، وذلك من أجل تخليد مظاهر التعبير الآتية عن جوهر الحقيقة الدينية في أعراض تجلياتها المختلفة. وما موقف الحذر المنهجيِّ الذي تقفه المسيحية والإسلام

(٢٢) عون، الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام، ص ١٦٥.

(٢٣) عون، الفكر العربي الديني المسيحي: مقتضيات النهوض والتجديد والمعاصرة، ص ١٥٣.

(٢٤) مشير باسيل عون، بين المسيحية والإسلام: بحث في المفاهيم الأساسية (جونية، لبنان: المكتبة البولسية، ١٩٩٧).

من محاولات فصل الجوهر الدينيّ الثابت عن تعابيره الظرفيّة المتغيّرة سوى الدلالة الواضحة على إرادة المكوث في نطاق التوافق المنفعيّ بين نمط من التعبير العقائديّ والمسلكيّ والنظاميّ القائم ونهج في أثمان المؤسسة على هذا التعبير»^(٢٥).

ومنها أيضاً، استخدام مبرّر الدفاع عن حقوق الله في إصدار الأحكام القطعيّة والنهائيّة والإلزاميّة، أي في تجيير السلطة الدينيّة سلطة سياسيّة ترث من الأولى عصمتها وقدسيّتها وتقطع الطريق على كلّ نقاش ديمقراطيّ. أمّا الانحراف الثالث الذي يستوقف عون فهو تمسك كلا الدينين بوحدايّة الحقيقة واكتفاؤهما من الاعتراف بالكثرة والتعدّد بأشكالهما السطحيّة التي لا تمسّ وحدة الحقيقة مضموناً، ولا تلغي الفوارق بين من يعتبرهم الدين على ضلال ومن يعتبرهم على الصراط المستقيم. فيبقي على فكرة الوحدة الأصليّة ورجاء الانصهار الختاميّ، في حين أنّ الحادثة، على ما يقول عون، تدعو إلى اعتبار الحقيقة سعيّاً متواصلاً عبر المضامين التاريخيّة والحضاريّة المتنوّعة.

ولكن ما هو الدين، وما الذي يجعله موضوعاً مميزاً للتفكير الفلسفيّ؟ وهل يقاربه الفيلسوف اللبنانيّ انطلاقاً من خصوصيّات الاجتماع السياسيّ اللبنانيّ وما يترتب عليه من إشكاليّات دوليّة ومجتمعيّة حصراً، أم أنّ فيه من كوامن الأصالة الإنسانيّة ما يجعله مألّافاً طبيعيّاً للتساؤل الفلسفيّ بصرف النظر عن الوضعيّات الاجتماعيّة التي يعيشها الفيلسوف، وبمعزل عن واقع التأزم الدينيّ الذي يشهده القرن العشرون؟ يرى عون إلى التدين شكلاً متقدّماً من أشكال خروج الذات الإنسانيّة من ذاتها وتلمّسها غيريّة تتجاوزها، وبلقائها أو السير نحوها، تحرّر طاقاتها والممكنات. «وإذا ثبت هذا كلّهُ، كان الإنسان مجبّولاً على التدين وكان التدين تعبيراً عن ميل متأصلّ في الإنسان يخرجّه من ذاته إخراجاً ويضعه في مقابل الآخر. وبحسب هذا المعنى، يبدو كلّ إنسان متديّناً في قرارة ذاته، يحيا هذا التدين في صورة التعبير الحرّ عن كيانه المنفتح على الآخر. وبمقتضى هذا التعبير الحرّ يتجلّى الدين في أبسط حلّة له، إذ تسقط عنه أثقال المناهج وأعباء التشريع وتعرّز فيه طاقات الفردية والعفويّة»^(٢٦).

إلا أنّ اختبار هذا اللقاء ليس معطىً بديهياً من معطيات الوجدان الإنسانيّ، ولا يفرض نفسه فرضاً على العقل والإرادة البشريّين. «يفترض الفكر الدينيّ المنتمي أنّ العقل قابل للاستنارة باختبار الحسّ الإيمانيّ. فيأتي الاقتناع العقليّ مكثّاً على الاستنارة. وقد يكون في الاستنارة ابتهاج وانتعاش واغتناء، أو استكانة ومسايرة وخضوع. وليست كلّ العقول، على ما هو معلوم، مستعدّة لاقبال هذه الاستنارة. وقد يُقهر الصواب إن ادّعى المؤمن أنّ العقل مفطور حكماً على اقبال هذه الاستنارة»^(٢٧). من هنا، يفرض عون العقلانويّة الساذجة والمتطرّفة، سواء تبدّت على شكل وثوقيّة

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٢٦) كيرلس سليم بسترش ومشير باسيل عون، جوهر المسيحيّة ومفارقاتها: المسيحيّة على مشارف الألف الثالث (جونيّه، لبنان: المكتبة البولسيّة، ٢٠٠١)، ص ١٣٣.

(٢٧) مشير باسيل عون، محنة الإيمان: اجتهادات ومساءلات في الفكر الدينيّ المسيحيّ (بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٥)، ص ٧.

فَجَّةٌ تؤمن بإمكان تحوُّل القناعات الدينيَّة موضوعَ تحرُّ عقليٍّ بحث، أم على شكل تشكيكيَّة فَجَّة هي الأخرى، تحفر بين الإيمان والعقل لَجَّة لا سبيل لأيٍّ منهما إلى عبورها. ولا يقتصر هذا الموضوع على الموقف من طاقات الإنسان المعرفيَّة والقيمة الإبيستمولوجيَّة لما ينتج كلُّ منها، بل تضرب في صميم الكيان الإنسانيِّ، عند تلك العلاقة المشكلة بين العقل والحرِّيَّة. إذ لو كان الإيمان فعل انصياع لبداهة عقليَّة ملزمة، لفقد قيمته كالتزام حرٍّ ومسؤول يعاقب الإنسان أو يثاب على أساسه، ولبتر في الإنسانيَّة ما تجمع على اعتباره، على معطويَّته والتباساته، «أسمى هبات الوجود»، أعني الحرِّيَّة: «فإذا كان الإنسان حرّاً في أصل نشأته، مع أنَّ هذه الحرِّيَّة تكتنفها ظلال الانعطاب البشريِّ، كان باستطاعته أن يختار بين ثلاثة من المواقف الفكرية الكبرى عنيت بها موقف التحرُّي العقليِّ الصارم، وموقف التصديق الإيمانيِّ الواثق، وموقف التوفيق بين مكتسبات التحرُّي العقليِّ ومستلزمات التصديق الإيمانيِّ. وإنِّي لأحسب أنَّ هذا الموقف الفكريُّ هو من أشدَّ المواقف الإنسانيَّة استنهاضاً للهمم والطاقات والمدارك. وهو أيضاً الموقف الذي يمتحن العقل والإيمان على أشدَّ ما يكون الامتحان»^(٢٨).

ولسوف تتعلمن تحديدات عون للدين والإيمان تدريجيّاً، فتتهجر معجم «اللقاء مع المطلق»، و«المبادرة الإلهيَّة»، وسواهما مما يفترض أنَّ التجربة الإيمانيَّة إنَّما تدلُّ على وجود علَّة أولى ذات سمات شخصيَّة، أو أنَّ فيها حكماً عناصر غير تلك «البشريَّة»، لتغدو تعبيراً عن بحث الإنسانيَّة عن الأصالة والمعنى ضمن تأويلاتها - التي تختلف من ثقافة إلى أخرى ومن عصر إلى آخر - لما يختزنه سرُّ الحياة، وسعيها إلى مزيد من التأنسن. بتعبير آخر، لا يعود مركز ثقل المغامرة الإيمانيَّة في الإله الذي تنهد إليه، بل في الواقع الذي تسعى إلى تأويله وتجاوزه. ولا يعود التدوين موضع لقاء بين الإنسانيِّ والإلهيِّ، بل يغدو تعبيراً عن التوق الإنسانيِّ إلى مزيدٍ ما، لا نملك أن نقول فيه إلاَّ أنَّه يشوق الإنسان ويشدُّه إلى تخطيِّ ذاته. هذا ما يُستشفُّ مثلاً من كتاب عون (Anthropologies croisées) الذي سيصدر قريباً في باريس: «إنَّ الحياة هي، على نحو سَرِّي، موهوبةٌ لجميع الناس الذين يُلفون أنفسهم وقد أبحروا فيها. مع ذلك، لا يني هؤلاء الناس يؤوِّلون معنى الحياة تأويلاً مختلفاً. إنَّ المعيش الدينيِّ الذي يحمله الإيمان يستوجب، آنذاك، التزاماً شخصياً فذاً في البحث عن الأصالة. وهذا إنَّما يجري في حدود العقل الثقافيِّ الخاصِّ بكلِّ حضارة. بفضل تنوُّع ضروب المعيش الدينيِّ، ينتوي البشرُ البلوغ إلى إدراك أفضل لسرِّ الهبة. والحال أنَّ الاختبار الإيمانيِّ الذي يجرؤ أن يسمِّي أصلَ الهبة بالإحالة إلى إله شخصيِّ، إنَّما هو شكلٌ ثقافيٌّ من التعبير عن هذه الرغبة عينها في الأصالة والتماسك. وتجاوزاً لتباينات التأويل المتصلة بتعيين كميَّات التفاعل التي تُلزم الله والإنسان في فجوة المحدودية التاريخية، يجدر التذكير بأنَّ الأمر هنا إنَّما يتعلَّق بدفع تجاوزيٍّ أو بقصدٍ للمطلق يسكن قلب الإنسان ويحدّد له قوامه الأنطولوجيِّ الأقصى. ومن ثمَّ، فإنَّ البُعد الروحيِّ للوجود يظلُّ رهناً بسمّة التجاوز المرتبطة بسرِّ الحياة عينها. فيأتي الإيمان الدينيُّ ليعبّر

هكذا عن رغبة التجاوز التي تحيي كلَّ كائن إنسانيٍّ يُعنى بأن يهب حياته معنى أخيراً وأن يُنجز فيه، بنتيجة ذلك، إنسانيَّة الإنسان»^(٢٩).

صحيحٌ أنَّ هذه التمييزات النظرية تكثر «علمانيَّة» مقارنة عون للأديان، في المرحلة الأخيرة، وتحرَّره من انتمائه اللاهوتي السابق، إلَّا أنَّها تبقى محدودة الأثر في الواقع اللبناني والعربي الذي يهْمُه. فهو موقنٌ أنَّ عليه التعاطي هنا مع «تدين عفويٍّ» معَّم لدرجة تسمح باعتباره إحدى سمات البنية التكوينية الأصلية للشعوب السامية العربية^(٣٠). ولا تعني عفوية التدين هذه هشاشة ما تجعله أكثر تأثراً بالنقد، بل هي، على العكس تماماً، تضعه في مأمن من مساءلاته. كما لا يعني نعت التدين بالعفوية اقتصراره على اختبارات فردية لا أثر لها في المجتمع والثقافة. بل بالإمكان القول إنَّ قوَّته تأتيه من عفويته هذه تحديداً، ومما يسميه عون تواطؤ السياسات والدينيات. فهذا الأخير يجعل الحياة برمَّتها، فردية كانت أم جماعية، مطبوعة بطابع الدين، ويحكم على أية محاولة إصلاحية بأن تصدِّي له. «فالدينيات هي التي تحكم المسلكيات في الاجتماع اللبناني. هذا في وجه عامٍّ. أمَّا في الاستدلالات التفصيلية، فإنَّ اللبنانيين، وهم في سوادهم خاضعون لعقلية غيبية قدرية استسلامية، يعتقدون أنَّ الدهر لا يغيَّر في أحكامه، لأنَّ ما يجري في منبسطات التاريخ هو من صنع القرار المكتوب في لوح المشيئة الإلهية الأزلي. ويعتقدون أيضاً أنَّ الطقوسات الدينية، إنَّ هي حظيت بالرضى الإلهي، لها قدرةٌ سحريةٌ على ضبط مسرى الأحداث، وأنَّ العبادة الشعائرية هي من أفعل ضروب الأمانة واكتساب الأجر. ومن الخلفيات الدينية المربكة للاجتماع اللبناني تسويغ العلاقات الفوقية البطيريركية الذكورية السلطوية بإسنادها إلى المشيئة الإلهية»^(٣١).

عليه، وفي ضوء هذه التوسُّعية الخطيرة التي تسم الدينيات عندنا، لا يعود امتحان العقل بالإيمان بـ «الطارئية» نفسها التي لامتحان الإيمان بالعقل، ولا يعود البحث في مفهوم الإنسان كما ترى إليه الأديان، أو نظرتها إلى العقل والحقيقة والسلوك الإنساني، ولا التراتبية التي تقيمها بين القيم، ولا علاقاتها بالحدثاثة. وسواها من الموضوعات «الحوارية» التي يدور حولها معظم النتائج

(٢٩) النصّ منقولٌ عن الأصل الفرنسي:

«La vie est mystérieusement offerte à tous les humains qui s'y trouvent embarqués. Pourtant, ces derniers ne cessent d'en interpréter différemment le sens. Le vécu religieux de la foi implique, dès lors, un engagement personnel original dans la quête de l'authenticité. Et ce, dans les limites de la raison culturelle propre à chaque civilisation. Grâce à la diversité des vécus religieux, les humains entendent accéder à une meilleure intelligence du mystère de la donation. Or, l'expérience de foi qui ose nommer l'origine de la donation en faisant référence à un Dieu personnel, est une forme culturelle d'expression de ce même désir d'authenticité et de cohérence. Par-delà les divergences d'interprétation relatives à la détermination des modes d'interaction qui engagent Dieu et l'homme dans le creux de la finitude historique, il convient de rappeler qu'il s'agit là d'un élan de dépassement ou d'une intention d'absolu qui habite le cœur de l'homme et définit sa constitution ontologique ultime. Par conséquent, la dimension spirituelle de l'existence demeure tributaire du caractère transcendant relatif au mystère de la vie elle-même. La foi religieuse vient ainsi exprimer ce désir de dépassement qui anime tout être humain soucieux de donner un sens ultime à sa vie et, partant, d'accomplir en lui l'humanité de l'homme» (Mouchir B. Aoun, Anthropologies croisées: Essai sur l'interculturalité arabe (Paris: L'Harmattan, 2016).

(٣٠) عون، أهؤلاء هم اللبنانيون؟ عوارض الاضطراب البنيوي في الذات اللبنانية، الفصل الثالث.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٥٨ - ٥٩.

العوني، ترفاً بحثياً خالصاً، أو اهتماماً محصوراً بأهل الدين. بل إنها تقع في صلب الأزمة البنيوية الشاملة التي تفتك بالمجتمع اللبناني، والمجتمع العربي المشرقي. وبالتالي، فإن استنطاقها يشكل لبنة أساسية في أي بناء فكري يتناول واقع الإنسان في هذه المنطقة من العالم.

وهنا أيضاً بيان الدور المنتظر من الروح الفلسفية، إذ عليها الاتكال في تقديم سلطة العقل على سطوة الغيبات، وفي فك التواطؤ الجهنمي بين الديني والسياسي، نصرة للإنسان: «العقلانية الصادقة أضمن فوزاً بالسوية الاجتماعية لأنها تستنهض طاقات التفحص الموضوعي والتحري العلمي والتدقيق التقني في تضاعيف الأفعال السياسية والدينية الملتبسة التي تهتد الاجتماع اللبناني العطوب. ومن ثم، فإنني أقترح على أهل الدين في لبنان أن يقبلوا بسلطة العقل العلمانية المحايدة في نسبتها التاريخية. فالدين ينبغي له أن يستنير بسلطة العقل من غير أن يطلق عليها صفة المعصومية المطلقة. والشرط في ذلك أن يتيح العقل للاختبار الإيماني أن ينشط في دائرة التذوق الجمالي للخير الأسمى من غير أن ينصب نفسه قاضياً على هذا الحيز الاختباري الأعمق في الكيان الإنساني. فإذا استقام وازدهر مقام العقل في الاجتماع اللبناني، كف اللبنانيون عن الخلط بين قطاع المدنيات وقطاع الدينيات، وسقطت التحالفات المميته بين السلطان السياسي والسلطان الديني»^(٣٢).

سادساً: الطريق الوعرة إلى العلمانية الهنيئة

تلك هي الخطوط العريضة للعلمانية، كما نَظر لها عون، والتي استقرّ في مؤلفه الأخير على نعتها بالهنيئة، إذ «تصون الاختبار الإيماني في نطاق الجوانية الإنسانية الأصلية، فتستلهم بضعة من قيمه الرفيعة الخليفة بإثراء المسلك الإنساني الفردي. ولكنها تعود فتدبر المعية الإنسانية بحسب مبادئ شرعة حقوق الإنسان، وبحسب أصول الإدارة الحسيفة التي تفرضها طبيعة الحقول الاجتماعية والثقافية والتربوية والاقتصادية والسياسية»^(٣٣). فهي، على عكس العلمانية المتطرّفة، «تميز من غير أن تفصل، وتعين من غير أن تقلص، وتضبط من غير أن تقهر».

«مثل هذه العلمانية الهنيئة كمثل الحاضنة التي تسمح لجميع المختلفين بالتعبير الحرّ عن اختباراتهم و يقينياتهم وتصوّراتهم. وميزتها أنها تخرج من دائرة الاستقطاب الديني وتحتضن الجميع في غير ما تدّعي الأديان الاحتضان والتعالي. فرادتها أنها في حيادها الموضوعي لا تطلب لذاتها أو لمضامينها أو لحقائقها التأييد أو المبايعة. فهي لا تحمل إلى الآخرين سوى ما يريده الآخرون لأنفسهم من مضامين الاختبار الإنساني السامية. بيد أنها تردع الجميع عن الاستئثار والتسلط. حقيقتها الوحيدة حيادها الضابط لانتظام المختلفين في دائرة المعية المتساوية. ولذلك أعاين فيها أجمل الوعود الخلاصية للاجتماع الإنساني وللإجتماع اللبناني. وأحسّ الجميع، ولا سيما الأجيال

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٦٠ - ٦١.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٢.

الفتية، على التأمل في خصائصها وميزاتها وطاقاتها البناءة»^(٢٤). والجدير ذكره أن العلمانية كانت، منذ مؤلفاتها عون الأولى، أفق الحوار الديني، ولو أن طرحه إيّاها مرّ بتلاوين عدّة على درجات متفاوتة من الصراحة والجدريّة. فهو داعية علمانية «معتدلة»، «محايدة» تتميز من العلمانية «الملحدة المجاهدة»^(٢٥)، علمانية «لبنانية معدّلة معتدلة» تستعيز عن استحالة العلمنة الكاملة بشيء منها^(٢٦) يتوقّع منه أن يسهم في تنقية البيئة السياسيّة اللبنانيّة. علماً أن العلمانية اللبنانيّة المرتجاة مدعوّة إلى التصديّ لعدد من التحدّيات أبرزها: التعويض من الخسارات الكبرى التي منيت بها العلمانية العربيّة بنسخها القوميّة السوريّة، والبعثيّة، والناصرية، وسدّ الثغرات التي تبين وجودها في العلمانيّات اليساريّة، والتحرّيّ عمّا في الأنظومة الإسلاميّة من قابليّات ذاتيّة لإنتاج علمانية لبنانيّة^(٢٧)، بما أن الأنظومة المسيحيّة أكثر استعداداً لقبولها والتفاعل معها.

من جهة ثانية، تشكّل العلمانية عنده الغيريّة المستفزة والمخصة التي تواجه المسيحيّة والإسلام معاً، فخرجهما من دائرة التلاقي القايينيّ من جهة، وتدعوهما، من جهة أخرى، إلى مكابدة اختلاف يفوق ذلك المنعقد بينهما تحت مظلة التوحيد والوحي. وهي، بهذه الصفة، صوت الفلسفة عند عون. بها يدلّل على أن ما تتفق عليه الأنظومتان لا يغدو، لذلك، بداهة على العقل الانصياع لها صاغراً، وأنّ ما تختلفان حوله، لا يقع لذلك خارج دائرة المعنى. فهوّة الإنسان تبقى صنعة العقل الإنسانيّ، حتّى في أشدّ مواضع تأثرها بالخيارات الإيمانيّة. لذا تغدو الفلسفة الشريك الأساس في الحوار الدينيّ إذا ما أريد منه بناء تصوّر جديد للإنسان، إذ بدونها يقصي الإنسان نفسه عن صناعة هوّيته. لذا يصرّ عون، في خاتمة كتابه بين الابن والخليفة المخصّص لمقارنة التصورات الإسلاميّة والمسيحيّة حول الإنسان، على فتح المقارنة على أفق جديد هو أفق التكافل، بل «التقاسم» الممكن، لا بين المسيحيّين والمسلمين وحسب، بل بينهم وبين العلمانيّين بنوع خاصّ، لصوغ اجتماع سياسيّ يضمن حرّيّة الإنسان وكرامته: «وهذه الأنظومة الفكرية العلمانية تشتمل على معطيات التفكير الإنسانيّ الحرّ في هوّية الإنسان وفي دعوته الكونيّة التاريخيّة. ومما لا ريب فيه أن مثل هذه المعطيات هي التي أنتجت العلوم الإنسانية على تعاقب العصور، وخصوصاً التفكير الفلسفيّ الذي يقوم من هذه العلوم مقام الصدارة. فالتفكير العلمانيّ في هوّية الإنسان نشأ في الحضارة الإنسانيّة قبل نشوء العلمانية في الأزمنة الحديثة، وقبل تكوّن العلوم الإنسانية في حلّتها المعاصرة. وكانت الفلسفة هي التي تنتصب في مواجهة التفكير الدينيّ والعلوم الدينيّة. ومن المعلوم أن كلتا الأنظومتين الدينيّتين المسيحيّة والإسلاميّة أفادت الإفادة العظمى من مقاربات الفلسفة في الأزمنة القديمة والعلوم الإنسانية في الأزمنة الحديثة. وكانت هذه المقاربات، بمعزل عن تأثرها بالتصورات

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٥٢ - ١٥٣.

(٢٥) عون، بين المسيحيّة والإسلام: بحث في المفاهيم الأساسيّة، ص ٢٩٠.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٩٦ - ١٩٧.

الإيمانيّة، تجتهد في الخروج برؤية مستقلّة لهويّة الإنسان ترمي إلى تخيّر العناصر الكيانيّة المنشئة للهويّة الإنسانية التاريخيّة الطابع»^(٣٨).

من شأن إشراك الأنظومة العلمانيّة، بل إقحامها، في الحوار بين الدينين، أن يحصّن مصير الحرّيّة والكرامة الإنسانيّتين المهدّتين ضمن الأنظومتين المسيحيّة والإسلاميّة، وإن بدرجات وتبديلات مختلفة، بالافتقار على هبة خارجيّة تبقى منوطة بإرادة الواهب، ومصالح الناطقين باسمه. «إذا كانت الكرامة الإنسانية في التصوّر العلمانيّ هي الأمانة للذاتيّة المتأصّلة في ذاتها، فإنّ الحرّيّة الفرديّة في تمثّل هذه الذاتيّة تضي بلا ريب هي العنصر الجوهريّ في استجلاء طبيعة هذه الكرامة. ومع أنّ تصوّرين المسيحيّ والإسلاميّ للكرامة الإنسانية لا يحرم الإنسان من هذه الحرّيّة الجوهريّة، إذ إنّ الله بحسب هذين التصرّوين ما شاء أن يبتدع لنفسه إنسان الصنم المجرد من كلّ قوام حرّ، فإنّ للحرّيّة الموهوبة في المسيحيّة والإسلام مقاماً يختلف عن الحرّيّة المتأصّلة في ذاتها في العلمانيّة. [...] فالحرّيّة الإنسانية التي تصوّرها العلمانيّة هي حرّيّة الابتداع الذاتي، وحرّيّة التشريع الذاتي، وحرّيّة الفعل الذاتي، فيما الحرّيّة الإنسانية التي تصوّرها الديانتان المسيحيّة والإسلاميّة تظلّ حرّيّة الاقتران بالأصل الإلهيّ المبدع، وحرّيّة الارتباط بالمجتهد بالشرعية المنزلة، وحرّيّة السلوك على هدي الوصايا المعلنة في تضاعيف النصّ الدينيّ»^(٣٩).

سابعاً: في ما وراء الابن والخليفة

لذا فإنّ عون، إذ يقارن الابن، إنسان المسيحيّة، بالخليفة، إنسان الإسلام، لا يكتفي بمواجهة ثنائيّة مغلقة، ولا يتوقّف عند حدود التفكّر الدينيّ المحض، بل يحمل الأنظومتين معاً إلى مواجهة طرف ثالث، هو الأنظومة العلمانيّة، والتي لها عليهما، برأيه، سمة تفضيليّة هي «مقاربة الهويّة الإنسانية من دون أن تلتزم في سبيل هذه الهويّة أيّ منهج من مناهج التبرير الغيبيّ الماورائيّ، ومن غير أن تلحق بها أيّ ضرب من ضروب الإسناد والتوصيف»^(٤٠). وهي، إذ تستند في تصوّرها للطبيعة الإنسانية إلى مكتسبات الفلسفة والعلوم الإنسانية، إنّما تغدو المعيار الذي تقاس التصرّوات الدينيّة به، ولو لم يقل عون ذلك مباشرة، فهو القائل في مؤلّفات سابقة إنّ ما تأتبه اللاهوتيّات حول مسائل الطبيعة الإنسانية هو «حشوّ عديم الفائدة»^(٤١)، وإنّ المرجعيّة الصالحة إبيستمولوجيّة وأكسيولوجيّة لتقضي هذه المسألة إنّما هي العلوم الإنسانية، ومن ضمنها الفلسفة.

(٣٨) مشير بإسلاف عون، بين الابن والخليفة: الإنسان في تصوّرات المسيحيّة والإسلام (جونيّة، لبنان: المكتبة البولسيّة، ٢٠١٠).

ص ٢١٩ - ٢٢٠.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٥ - ٢٢٧.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١١.

(٤١) عون، الفكر العربي الديني المسيحي: مقتضيات النهوض والتجديد والمعاصرة، ص ١٠٢.

إلا أنَّ هذه القناعة لا تعفي من ضرورة استنطاق المنظومات الدينيَّة حول تصوُّراتها للإنسان، إذ من المستحيل على الباحث، في رأي عون، أن يتيَّن «دقائق الإعضال السياسيِّ الذي ينتاب علاقات العالم الغربيِّ بالعالم العربيِّ من غير أن يلمَّ بالعناصر التأسيسية التي تنطوي عليها تصوُّراتُ هويَّة الإنسان في المسيحيَّة والإسلام»^(٤٢). والحال أنَّ الفرضية التي تقود مبحثه حول الابن والخليفة مفادها أنَّ بين التَّصوُّرين شيئاً صريحاً وفارقاً خطيراً. شبه مرَّده إلى انتمائهما المشترك إلى التراث التوحيديِّ الإبراهيميِّ، وفارقٌ متمثِّلٌ بالمسافة الفاصلة مفهومُ البنوَّة الذي يصف مكانة الإنسان في المسيحيَّة وطبيعة علاقته بالألوهة، عن مفهوم الخليفة الذي يؤدِّي الوظيفة التفسيرية نفسها في الإسلام.

يتوقَّف عون بشكل مسهب عند عناصر هذا الفارق على صعيد خصائص الكيان الإنسانيِّ^(٤٣)، فتتعدد المقارنة حول مقولات محورية أبرزها ثلاث. أولاً المخلوقيَّة، بوصفها انبثاق الانسان من الله بفعل فيض الحبِّ في كيان الأخير، عند المسيحيين، وبوصفها تكويناً خارجاً عن كيان الله وحاصلاً بمحض مشيئته، في الإسلام. في المنظومتين ليس الإنسان أصلاً لذاته، بل هو مدين بوجوده للإرادة الإلهية التي شاءت هذا الوجود. ثانياً الدعوة إلى الخلاص أو الهداية بوصفهما غاية الخلق. وهنا ليس الشبه تماهياً، ففي حين يشكِّل إسعاد الإنسان باستخلافه على الأرض وتكليفه إدارة شؤونها بُعداً غايات الخلق في الإسلام، يجد عون أنَّ إدارة شؤون الدنيا لا تستنفد طاقات الدعوة الإنجيلية التي تربط غاية الخلق بالاعتقاد من الموت والدخول في السعادة الإلهية. إنسان المسيحية مدعوٌ بالتالي إلى أن يغلب القدر التاريخيِّ ويتألَّه. أما في ما خصَّ مفهوم الخطيئة ومفاعيلها، ثالثاً، ففي المسيحية، يقول عون، اختار الإنسان بإرادته الابتعاد عن الحكمة الإلهية بدافع من أنانيَّته واستكباره. لذا فالخطيئة انعطابٌ كيانيّ في الطبيعة البشرية التي تعبَّر عنها شخصيَّة آدم في سفر التكوين. أما في الإسلام، فهي صفة أعمال بذاتها، تأتي مناقضةً لشرع الله في القرآن والسنة. ويتربَّط على هذا الاختلاف في تعيين طبيعة الخطيئة اختلافٌ آخر يفصل مفهوم الهدى الإسلاميَّ عن مفهوم الخلاص المسيحيِّ.

يضاف إلى ما تقدَّم فارقٌ جذريٌّ بين التَّصوُّر المسيحيِّ والتَّصوُّر الإسلاميَّ للعلاقة بين الله والإنسان، فارقٌ هو في أساس التباعد بين النظرتين إلى الحرِّيَّة من جهة، وإلى هامش الاستقلال الذي يتمتَّع به السياسيُّ إزاء الدينيِّ، من جهة أخرى: «ومن ثمَّ، فإنَّ الاختلاف في النظر إلى الفعل الإنسانيَّ ينبثق من الاختلاف في تصوُّر طبيعة العلاقة الناشطة بين الله والإنسان. فالديانتان تجمعان على الإقرار بمبدأ هذه العلاقة التي أرادها الله للإنسان، ولكنَّهما تفترقان في استبطان طبيعتها ومدلولاتها ومفاعيلها. فالشركة التي يتصوَّرها الإسلام بين الله والإنسان إنَّما تقتصر على استخلاف الله للإنسان في إدارة شؤون الخلق، ممَّا لا يستدعي تبدُّلاً في جوهر الكيان، لأنَّ الشركة ناشئة

(٤٢) عون، بين الابن والخليفة: الإنسان في تصوُّرات المسيحية والإسلام، ص ٥.

(٤٣) المصدر نفسه، الفصل الرابع.

أصلاً بين سيّد يفوّض، وخليفة ينتدب للنهوض بمسؤوليّة عيّنتها له مشيئة السيّد. فموقف الإنسان من مبادرة الاستخلاف الإلهي هو موقف الطاعة والخضوع. وبذلك يتضاءل حيّز تفاعله وفقاً لحدود الثقة التي أولاه إيّاها الله للاضطلاع بهذه المسؤولية. وأمّا الشركة التي تتصوّرها المسيحيّة بين الله والإنسان، فهي شركة الأب مع ابنه، وربّ الكون مع وريثه. وليس في هذه الشركة، على جرأة تعابيرها، أيّ انتقاص من تسامي الله، لأنّ الإنسان في المسيحيّة يحظى بنعمة التبنّي بفيض من محبة الله. فيتجلّى جوابه عن هذه المبادرة تشاركاً في فعل المحبة وتشاطراً في مسؤوليّة تقديس البشريّة»^(٤٤).

ليس الهدف من هذه المقارنة المفاضلة بين التصرّين، وإن بدا في مواضع كثيرة منها أنّ عون إنّما يرى إلى النظرة المسيحيّة نظرة أقرب إلى مقتضيات الحداثة، من حيث الموقع المتقدم الذي توليه للحرّيّة، وهي برأيه «موضع الاختلاف الأخطر» بين النظرتين^(٤٥). بل الهدف من المقارنة بين الابن والخليفة التي أوردنا هنا نماذج مقتضبة عنها، هو عينه هدف مجمل جهود عون الحواريّة: «إنجاز التلاقح بين الديانتين والحداثة في سبيل إنشاء مجتمع مدنيّ ينعم بإيجابيّات أنظومة الحداثة وأنظومة الدين تكون صورته تجسيماً مصغراً لواقع المسكونة في القرن الحادي والعشرين. وهو المجتمع الذي تكون فيه التعدديّة منفسحاً حيويّاً لتبرعم الذات الدينيّة والثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، وفيه أيضاً تكون التعدديّة هي المرجع القانونيّ والإطار الطبيعيّ لتفتّح الخصوصيّات وانتعاشها»^(٤٦).

ثامناً: لبنان كموضوع فلسفيّ وعائق للفلسف

قلّما نقع بين أصحاب النتاج الموسوم فلسفيّاً من اللبنانيين على مؤلّف «نجح» في تلافي جعل لبنان موضوعة فلسفيّة قائمة بذاتها، أو خصّ إعضالاته وطاقاته بموقع مميز على لائحة الطوارئ الفلسفيّة المطلوب معالجتها. ولا يشذّ عون عن هذه القاعدة. فهو غالباً ما يتّخذ الحالة اللبنانيّة عيّنة تمثيليّة عن اعتلالات المجتمعات العربيّة بشكل عامّ، سواء علّل ذلك بإلمامه بالواقع اللبنانيّ «إمام العيش والاختبار والإدراك الذهنيّ»^(٤٧)، أم يكون تجربة التعدديّة الطائفية في لبنان نموذجاً قادراً أكثر من سواه على الإضاءة على هشاشة التعايش في المجتمعات العربيّة. فما هو ممكن التحقيق على المستوى اللبنانيّ ممكن على المستوى العربيّ، إذ الوعود نفسها نجدّها مجهضة بفعل العوائق نفسها على المستويين^(٤٨).

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٤٤ - ١٤٥.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٤٦) عون، بين المسيحيّة والإسلام: بحث في المفاهيم الأساسيّة، ص ١٠٤.

(٤٧) عون، الفكر العربي الديني المسيحي: مقتضيات النهوض والتجديد والمعاصرة، ص ٦٤.

(٤٨) انظر حول هذه المسائل مقدّمة كتابه (Anthropologies croisées) والفصل الخامس منه.

وإذا كانت كتابات عون السابقة تتوسّل نقد الهاشنة اللبنانية مدخلاً إلى «استشراف رجائي»، انطلاقاً من قناعته بأن «لا جدوى من النقد ما لم تسبقه نوايا الإنهاض ويعقبه جهد البناء»^(٤٩)، فإنّ تعبيره عن اعتلالات الكيان اللبناني وإعضالاته يزداد جذريّة ودراماتيكيّة حتّى يستوي، في كتابه الفرنسيّ عن الأنثروبولوجيات المتقابلة، «مأساة أنطولوجيّة»^(٥٠). وقد بلغ مفكّرنا، في كتابه الأخير أهؤلاء هم اللبنانيون؟، مستوى من التشاؤم يغدو معه الرجاء نفسه فعل انكفاء إلى الوهم، إذ إنّ «تداعي الاستحالات (اللبنانيّة) مربكٌ حتّى الإحباط»^(٥١): «الحقيقة أنّ لبنان ليس فعل إيمان دينيّ حتّى يشعر المرء بأنّ الركون إلى شيء من الرجاء الماورائيّ قد يُعنيه على تجاوز عثرات الحياة اليوميّة. لبنان كيانٌ سياسيٌّ اجتماعيٌّ قانونيٌّ معتلٌّ، قبل أن يكون أنشودة غناء. وما اعتلاله الزمن سوى الوجه القاتم لمآسي الآلاف من اللبنانيين الذين يعانون الدّل والإهانة والفقر والتشرّد والتهجير والتسلّط والاستغلال»^(٥٢). والمؤلّف، إذ يعترف بـ «جذريّة النقد وسوداويّة التداول وتشاؤميّة المركب»^(٥٣) التي تسم مقاربته، يبقى على قناعته بأنّ الوجدان اللبناني «مضطربٌ حتّى الضياع، معتلٌ حتّى الانحلال، متقهقرٌ حتّى الانهيار»^(٥٤)، وأنّ الكيان اللبناني أبعد ما يكون عن النبل الرساليّ الذي نعرّوه إليه. فهو «تركيبة هجينة»، وليس يخفى على أحد من أهل الاطلاع أنّ لبنان عتيقٌ في اسمه، جليلٌ في رمزيّته، رفيعٌ في دعوته الحضاريّة، ولكنّه ذليلٌ في واقعه، سقيمٌ في ممارسته، فاسدٌ في إدارته. وشتان ما بين المثال والواقع»^(٥٥).

ولعلّ هذه الجذريّة السوداويّة والمستفزة هي من أبرز التغيّرات التي أدخلها إلى الأسلوب العونيّ تخفّفه من عباءة اللاهوتيّ، وتموضّعه خارج انتمائه الأقلّيّ، أعني الانتماء المسيحيّ العربيّ الذي اعتاد التفكير باسمه ومن أجله. يتحدّث عون هنا كلبنانيّ منتمٍ إلى أقلّيّة جديدة، مقيمة في عراء الطوائف، ممّا يسمح له بنقد المسلمين والمسيحيّين على السواء، متحرراً من متطلّبات اللباقة التي يفرضها الحوار الإسلاميّ المسيحيّ. فاللاهوتيّ الذي اعتاد دعوة المسيحيّين اللبنانيين إلى «النضال الوادع الصبور» في سبيل شرعة حقوق الإنسان ومجتمع العلمانيّة المحايدة ودولة الحقّ^(٥٦)، يدعو ههنا إلى ثورة لا تحتمل التأجيل ولا الوداعة ولا الصبر، لأنّ الاجتماع اللبناني بلغ برأيه «شفير التفكك والانحلال»^(٥٧). فما هي أبرز خلاصات التشخيص العونيّ لاضطرابات الذات

(٤٩) عون، بين الدين والسياسة: الفكر السياسيّ المسيحيّ في بنائه النظريّ وواقعه اللبناني، ص ٢٥٧.

(٥٠) انظر الفصل الخامس من كتابه الفرنسيّ (Anthropologies croisées).

(٥١) عون، أهؤلاء هم اللبنانيون؟ عوارض الاضطراب البنيويّ في الذات اللبنانية، ص ٧٨.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٧.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٥٦) عون، بين الدين والسياسة: الفكر السياسيّ المسيحيّ في بنائه النظريّ وواقعه اللبناني، ص ١٦.

(٥٧) عون، أهؤلاء هم اللبنانيون؟ عوارض الاضطراب البنيويّ في الذات اللبنانية، ص ٨.

البنائيّة، وإلى أيّ حدّ يمكن اعتبار مؤلّفه هذا سفرَ خروجه إلى «القفَر» الفلسفيّ خروجاً لا انكفاء بعده إلى خيمة اللاهوت؟

يخرج عون في الكتاب، موضوع تحليلنا هنا، من المحوريّة التقليديّة التي يوليها لمسألة التعايش، فيقرأ الأزمة البنائيّة بوصفها تعثراً شاملاً جميعَ مناحي الحياة. فعلى الصعيد الفكريّ، يرى اللبنانيّين «يستغلّون الفكر استغلالاً مقيتاً، فيصادقونه حين يؤازرهم على الانتصار لقضيّة من قضايا مظلوميّتهم الوجوديّة، ويحاربونه حين يعاكسهم في تسويغ ضروب التسويات الماكرة التي يلجأون إليها للتفلّت من أكلاف المسؤوليّة الفرديّة، وواجبات الإنسان الكريم الأخلاق والمواطن الصالح»^(٥٨). وفي الوجدانيّات، يتوقّف عند «تنازع كيانيّ» منشأه تنوّع ولاءاتهم وتناقضها فيما بينها، وعدم قدرتهم على لمّها في مألّفة انتمايّة متناغمة: «وعليه، فإنّ اللبنانيّين، يقول عون، يختلفون في العمق على كلّ شيء، ويجتمعون في الظاهر على كلّ شيء. ومصيبتهم الأفظح أنّهم في وجدانهم الأعمق غير مستقرّين على شيء»^(٥٩). أمّا في الدينيّات، فلا يقسم عون اللبنانيّين وفق الكتل الدينيّة الكبرى (الإسلام والمسيحيّة) التي تنتمي غالبيتهم الساحقة إليها، ولا وفق الطوائف المعترف بها في القوانين البنائيّة، بل يؤزّعهم ثلاث طوائف تبعاً لطبيعة العلاقة التي يقيمونها بين قناعاتهم الإيمانيّة، متى وجدت وسلوكهم المجتمعيّ: «الطائفة الأولى، وهي الأكثرية الغالبة، تجمع كلّ المتديّنين الذين يعاينون في الدين مُنشأً أساسيّاً لهويّتهم الإنسانيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، فيعتصمون به في غير مسألة ولا مراجعة، يعاينون في منعة عقيدته ضماناً لمنعة هويّتهم، وفي ثبات مؤسسته سبباً لثبات وجودهم، وفي صدارة سلطته صوناً لصدارة موقعهم السياسيّ. أمّا الطائفة الثانية، وهي الأقلّيّة الصامتة، فهي تضمّ جميع الذين يختبرون الإيمان في غير ما يختبره المتديّنون التقليديّون، ويسألون معاني الوجود في غير ما يسألها أهل التسليم الإيمانيّ الوثوقيّ، ويبنون لأنفسهم عمارةً من الفكر هي غير العمارة الدينيّة التي تناصرها المؤسّسة الدينيّة الرسميّة. ومن أغرب غرائب التركيبة البنائيّة أنّ ثمة فريقاً ثالثاً لا يني يتأرجح بين هاتين الطائفتين، يواظن الأولى حين يطمع في منصب أو في مكسب، ويؤانس الثانية حين يختلي بنفسه ويرفع عنه كلّ قيد اجتماعيّ أو سياسيّ. هذا الفريق الثالث هو صاحب المسؤوليّة الأخطر في تقهقر المجتمع اللبناني»^(٦٠).

أمّا على الصعيد الاجتماعيّ، فيتوقّف عون عند موقف اللبنانيّين المتناقض من مسألة الظاهر والباطن، فاللبنانيّ «في حقل الذات يعتني بالظاهر ويُهمل الباطن، وفي الحقل العامّ يهمل الخارج ويعتني بالداخل». إلّا أنّ «مصيبه المصائب» تكمن، في رأيه، في تعطلّ الوجدان اللبنانيّ، وبالتالي صعوبة التعويل عليه في اكتناه الأزمة والعمل على الخروج منها. فاللبنانيّون يحيون في «تحدّر ارتضائيّ لوجدانهم يريحون به أنفسهم من مشقّات التفكير الرصين، والتخيّر الملتمزم، والتدبّر

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢١.

الفاعل»، فإذا وجدانهم وجدان المساومة والعجز عن التمييز بين الحقّ والباطل، عجز يعوّضون عنه بتضخيم الأنا، ونعتها وهماء بكلّ ما تنكفئ واقعاً عن إنجازهِ أو اكتسابهِ. وإذا كانوا يكذبون على أنفسهم، في تمثّلهم لأنفسهم، فلا عجب أن يقتصر أيُّ حوار بينهم على التورية والمواربة والتقيّة. إذ كيف يكون الحوار بحثاً تعاونياً عن الحقيقة بين من يتفوقون ضمناً على معاداتها؟ «وحقيقة الحقائق في الوجدان اللبناني أنّ اللبنانيين مُعادون للحقيقة. في لاوعيتهم الباطنيّ خطبٌ جليلٌ يُعلي عليهم أنّ ما من حقيقة على وجه البسيطة، ولكأنيّ بهم من سلالة الفلاسفة الشكاكين الإغريق الذين يشكّون حتّى في شكّهم. بين اللبنانيين والحقيقة عداءٌ مستحكمٌ يجعلهم في عمق وجدانهم أهلَ الاحقيقة على الإطلاق. كلّ ما يكتنفهم يعتره شيءٌ من هذه الاحقيقة المنتشرة كالعدم الساحق في ثنايا الوجود كلّهِ. ومن كثرة الشكّ اللبنانيّ، أضحى الوجدان اللبنانيّ ماثلاً أمام عرائه المطلق، لا يرغب في شيء ولا ينتظر شيئاً ولا يعوّل على شيء»^(٦١).

لذا تراهم أقرب إلى أهل المرجئة، يؤثرون ترحيل القرار والمبادرة إلى البعيد من الأزمنة، أزمنة من شأنها ألا تأتي، لأنّهم في الواقع لا يرومون الإتيان بأيّ فعل، حتّى وإن انعقدت في الأفق عواملٌ مساعدة على نجاحه. فهم مستقيلون من إراداتهم، أوكلوا أمر حياتهم العامّة للخارج، وأمر حيواتهم الشخصية للمنجّمين. وهم، مع ذلك كلّهِ، صداميون، مطبوعون بوضعيّة المواجهة الأصليّة بين الجماعات التي ينتمون إليها، وهي جماعاتٌ لا تتحدّد هويّتها في ذاتها، بل في تمايزها من الجماعات الأخرى. لذا تراهم يستذبون في الانتصار لهويّاتهم التي قلّما يكلّفون أنفسهم عناء معرفة مكوّناتها والتأمّل في أمثولات اختباراتها التاريخيّة. خلاصة القول أنّ الوجدان، وهو الحليف الذي يعوّل الفيلسوف عادةً عليه، متعطّل عند اللبنانيين، متضخّم الأنا، مواربٌ، مرجئٌ، هاربٌ. لذا يعجز اللبنانيون عن مراجعة الذات النقديّة وفحص الضمير الإصلاحيّ.

أما الواقع السياسيّ اللبنانيّ، فهو بعرف عون، «فريد عصره في تذبذبه وميعانه واختلاله وتخلّفه»، لا تشفع له ديمقراطيّته المفترضة، فهو في العمق ديكتاتوريّ استبداديّ: «الديمقراطيّة قائمةٌ في النصوص، في أغلب النصوص التشريعيّة، والديكتاتوريّة ناشبةٌ في النفوس، في أغلب النفوس اللبنانيّة. فاللبنانيّون في انقسام مرضيّ تتنازعهم الديكتاتوريّة الناشبة في أعماق نفوسهم والديمقراطيّة المرتسمة في آفاق تطلّعاتهم. هم لا يفعلون شيئاً للخروج من هذا الانقسام، لا بل ينعمون به ويواظبون عليه لأنّه يريحهم من مشقّة المراجعة الذاتيّة الناقدة والإصلاح الذاتيّ المتطلّب وييسّر لهم أوضاع حياتهم اليوميّة. ومنهم من يعزو هذه الديكتاتوريّة إلى توازن الرعب بين الطوائف، حيث الديكتاتوريّة تمارسها الطوائف في داخل منعزلاتها والأحزاب في داخل أسوارها، والديمقراطيّة تفرضها المساكنة القهرية بين الشعوب اللبنانيّة. فإذا بها ديمقراطيّة العجز اللبنانيّ عن الإتيان بديكتاتوريّة مكتملة العدة»^(٦٢).

(٦١) المصدر نفسه، ص ٣٧ - ٣٨.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٦٤ - ٦٥.

أما الفعل السياسي اللبناني، فقبلي كما الاجتماع اللبناني، أتباعي كما هي الذهنية اللبنانية، سلفي أسوة بالتفكير اللبناني، وانتفاعي انتهازي أسوة بالأخلاقية اللبنانية. واقع بهذه المرارة يستوجب الثورة، ولا شك، لكن اللبنانيين لا يعرفون من الثورة سوى الاحتراب العشي. «ولذلك انطوت هذه الحلقة المصيرية على عيب الدوران على الذات: من الثورة المستحيلة إلى الثورة المستحيلة»^(٣٧). وإذا صحَّ أنَّ أصل الانعطاب كامن في الأعضاء الديمقراطي البنيوي في الاجتماع اللبناني، كما يُستنتج من الفصل السادس من الكتاب، فهذا يعني أنَّ المجاوزة تمرُّ حكماً بإصلاح سياسي جذري أبرز عناوينه اعتماد العلمانية الهنيئة.

بذا يتضح أنَّ أزمات لبنان، أفراداً ومجتمعاً وكياناً سياسياً، غير قابلة للردِّ إلى الفرق بين أنثروبولوجيا إسلامية محورها استخلاف الله للإنسان، وأخرى مسيحية تتمحور حول بنوة الإنسان لله. وهذا ما ذهب إليه عون في كتابه الفرنسي عن الأنثروبولوجيات المتقابلة حيث يدعو إلى انعطافة فسارية مزدوجة، تهدف من جهة، إلى ابتداء مفهوم موحد للإنسان يثمر كوامن الكرامة والحرية الموجودة في الأنظومتين المسيحية والإسلامية، وهو هدف في تضاد تام مع أعماله حول الحوار الديني والفروق الأنثروبولوجية، والثاني منسك بالأكثر في خطِّ مؤلفات عون الأخيرة، ينصبُّ على مجموع الارتكاسات الاجتماعية الثقافية التي تكوّن الشخصية اللبنانية المعتلة، والتي سيشكل إصلاحها، بل شفاؤها، إن تيسراً، المؤشر على إمكان قيام ثقافة عربيّ مسالم ومُغن^(٣٨). هو تحديداً أفق كتابه المسيح العربي.

تاسعاً: فلسفة الحوار: من محورية اللاهوت إلى ثلاثية السياسة والثقافة والتأويل

في الفصل الخامس والأخير من الكتاب المذكور، يقترح مشير عون مقاربةً جديدةً لمسألة التعايش الإسلامي المسيحي انطلاقاً من مفهوم خاص لما يتطلبه على الصعيد اللاهوتي والثقافي والسياسية، إذ نظراً إلى التداخل والتفاعل بين هذه الدوائر الثلاث، لا يجوز معالجة مسألة التعايش على صعيد منها بمعزل عن الصعيد الأخرى. فالمطلوب يتجاوز التجاور أو التسامح السلبي، ليغدو دعوةً للمسيحية لمواجهة يومية مع طوائف العيش في العالم العربي، وفي مقدمها أنسنة الإنسان العربي، بعدما أمعنت الأيديولوجيات والأنظمة في تهيمشه وقمعه. إنَّه مخاطرة بوضع الرسالة والشهادة المسيحيّتين في مهبط التاريخ. وهي مهمّة يفصلها عون على محاور ثلاثة: التأصيل

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٦٤) في خاتمة الفصل الخامس من الكتاب (Anthropologies croisées)، يوضح عون معنى هذه الانعطافة: «ينبغي، من ثم، أن ينعقد في المجتمع اللبناني ضربان من الارتداد الفساري (الهيرمنوطيقي). الارتداد الأول يتناول إدراك الكائن الإنساني، على نحو ما يقترحه التصوران المسيحي والإسلامي. الارتداد الثاني يصيب مسلك رد الفعل الاجتماعي الثقافي في الإنسان اللبناني، على نحو ما ينعكس اليوم في فكر اللبنانيين وتصرفهم. من تأرّز هذين الضربين من الارتداد الفساري (الهيرمنوطيقي) يُحتمل أن ينبثق خلاص المعية اللبنانية، وفي ذلك تمهيدٌ بليغ لإقبال البنية الثقافية العربية».

اللاهوتيّ لمسألة العيش المشترك، التأمل في دروس التجربة اللبنانية، والثالث يُعنى بموضوعة أرض الميعاد التي تلتقي عندها الديانات السماوية الثلاث.

وفي دراسة كلّ من هذه الصُّد أو الدوائر، تتعقد المحاولة حول لحظات نقدية ثلاث قوامها، على التوالي، عرض المكتسبات الإيجابية التي راكمها الحوار الإسلامي المسيحي في التجربة العربية، وتقييم نقديّ للعوائق والمصاعب التي تعترض ازدهار هذا الحوار ووصوله إلى أقصى إمكاناته، وثالثاً استشراف الممكنات والوعود التي تزخر بها تجربة الحوار الإسلامي المسيحي في الإطار العربيّ.

ويولي عون المسألة السياسية أهمية عالية، بحكم ترابط السياسي والديني عندنا. ويتوقّف في هذا السياق عند مأس ثلاث هي: اضطهاد السلطة في العالم العربي الإسلامي، في مراحل تاريخية معينة، للأقليات المسيحية والإسلامية على السواء؛ والحروب الصليبية التي ما تزال ماثلة في الوعي واللاوعي العربيين كجرح بل كقصام في بنية المجتمع؛ و«الحداد النهيوي» الذي أغرقنا فيه احتلال فلسطين والذي تُعدّ الحرب الأهلية اللبنانية واحدة من امتداداته. ممّا يجعل أولى وظائف لاهوت التعايش ترسيخ وعي نقديّ تجاه أيّ فعل سياسيّ راهن أو مستقبليّ يستعيد إحدى هذه التجارب. ومن المهمّ هنا تفادي خطأين مميتين: الأبلسة والتأليه إزاء كلّ من الغرب والإسلام.

المسيحيّون العرب مدعوّون بالتالي، على الصعيد السياسيّ، إلى الانخراط الصادق في قضايا ثلاث هي مقاومة المشروع الإسرائيليّ، والسعي إلى الديمقراطية في العالم العربيّ، وبناء المواطنة فيه. وشرط هذا الانخراط أن يخرجوا من منطق الصراع من أجل البقاء إلى منطق الشهادة المناضلة، وأن يقتنعوا بأنّ ما يرجونه من تحولات كبرى في العالم الإسلاميّ منوط بثلاثة شروط: تصالح الإسلام مع حضارات الغرب، الحلّ العادل والسلمي للصراع العربيّ الإسرائيليّ، واستثمار كوامن الحداثة الموجودة في التراث العربيّ الإسلاميّ. وهي تحولات يجب الانخراط في التأسيس لها، والصبر على ما تتطلبه من وقت وجهد، مع تلافي السقوط في التحجّر والعنف.

أمّا على الصعيد الثقافيّ، فالتركيز على مشتركين أساسيين بين مسلمي هذه المنطقة ومسيحييها هما العروبة والتوحيد، ودعوة إلى ورشة فكرية قوامها الاستعادة النقدية لمفاهيم العروبة من جهة أولى، وبلورة البعد الثقافيّ في كلّ من المسيحية والإسلام من جهة ثانية. وذلك بهدف تطهير الذاكرة وتحرير المسلمين من العقد المتراكمة بفعل الهزائم المتتالية إزاء الحداثة الغربية، ومصالحة المسيحيين مع إسهاماتهم الذهبية في حضارة العرب. فإنّ الانتماء إلى أفق ثقافيّ واحد، والحاجة المشتركة إلى دخول الحداثة، يجعلان من الممكن العيش معاً. ولا مجال لتهميش الثقافيّ أو تأجيله، يقول عون، لأنّ جزءاً لا يستهان به من مأسنا ضارب الجذور في الأشكال المتنوعة من العمى الثقافيّ الذي يضرب مجتمعاتنا ونخبنا.

أمّا على الصعيد اللاهوتيّ، فيدعو عون إلى إعادة صياغة للهوية والخطاب اللاهوتيّين يأخذ فيها كلّ من الدينين بالاعتبار الغيرية المكوّنة لهويته، ولاسيما في موضوعات ثلاث هي الله، والإنسان،

والتعُدُّد. المطلوب جهْدٌ شفائيٌّ، يقول، يفرز لاهوتاً يعيد لله تعالىه، من دون أن يمسَّ بإمكانية الوحي ولا بالعناية. ولكنَّ لاهوتاً كهذا سيمنع التماهي بين الكلمة الإلهية وأيِّ كلام بشريٍّ، ويفرش بين الاثنين مسافةً نقديةً تحرّر الله من المصادرة الأيديولوجية، والمجتمع من مخاطر التعصّب والانغلاق. ثاني أوجه هذا «التطهير» تفعيل التقابس والتفاعل النقديّ بين أنثروبولوجيّتي الابن والخليفة، بحيث تتحوّل الفروق بينهما إلى تكاملات فاعلة، وتصحيحات متبادلة. أمّا هرمينوطيقا التعُدُّد، سواء عنيينا بها الاعتراف بوجود - ومشروعية - تفسيرات متعدّدة للنصّ الدينيّ، أو الجهد التأويليّ اللاهوتيّ الهادف إلى فهم ظاهرة التعُدُّد الدينيّ والخبرات الدينية، فهي في صلب العدة الفكرية المطلوبة، لأنّ لاهوت الحوار يكون تأويلياً أو لا يكون.

ولعلّ المهمة التأويلية الكبرى التي تنتظره هي إعادة التفكير بمقولة أرض الميعاد. فعون يذهب إلى القول بأنّ المقصود منها ليس جغرافياً، بل إنسانية بمواصفات معيّنة، أهمّها عيش الإيمان كمغامرة انفتاحية على الآخر، وعلى حقيقة وأصالة تبقيان في حيّز الوعد: «ليس من النافل، من ثم، أن يرسم المرء، في قسماّت جديدة، صورة إبراهيم، أبي وأخي جميع الناس الذين لا أرض لهم ولا دين. هو صورة رمزية رائدة لأنّ فيه يتجسّد النموذج المثاليّ للمرتحل الإنسانيّ المنعقد من كلّ وصايات المؤسسة، والمنفتح انفتاحاً جريئاً على الاختبار الإيمانيّ المفضي إلى الغربة. في انتمائه العلمانيّ السابق للتاريخ، وفي انعتاقه من كلّ استعباد للأرض، كان ميعاده الوحيد أن يحقّق في ذاته ميعاد الإنسانية المنفتحة على سرّ الإيمان، والغيرية، والأخوة الكونية. إنسانية إبراهيم ما برحت في طور الوعد، لأنّ مسيره لم يتوقّف في مكان. لذلك يظلّ رمز الكائن المرتحل، لا يني منفتحاً على الجديد الذي تحمله الأصالة المقبلة»^(٦٥). ليس الميعاد مكاناً يستقبل طائفة من البشر ويضيق بكلّ الباقيين أو يقفل دونهم. فهذا المفهوم الضيق يجرّ تاريخاً طويلاً من الإقصاء اللاهوتيّ علينا التطهّر منه. مع العلم أنّ إعادة النظر بما يترتّب على التأويل الضيق لمقولة الأرض تحتاج جرأة استثنائية للخروج من السبيل التأويلية الاعتيادية، جرأة لا بدّ لنا من التحلّي بها مع الحرص على تفادي فخاخ ثلاثة هي تأويل الموضوع تأويلاً معادياً لليهود أو معادياً لمفهوم الانتماء، أو رافضاً لفكرة مجيء المسيح الثاني المرتبط بإعادة بناء أورشليم.

خاتمة

وبعد، هل من المشروع نظرياً أن نتوقّع إفشاء الخيبة التي يومئ إليه النصّ العونيّ، في بعض تعبيراته المتأخّرة، من الحوار الدينيّ، إلى انتقال المؤلّف انتقالاً نهائياً حازماً إلى تناول المسائل الوجودية والثقافية التي سينكبّ عليها بأدوات الفلسفة حصراً، وإلى تبلور شخصيته الفلسفية تبلوراً أوضح من ذاك الذي يتلمّسه قارئه في مؤلفاته اللاهوتية والحوارية؟ يكاد كتاباه الصادران

(٦٥) انظر النصّ الفرنسيّ الأصليّ: Aoun, Le Christ arabe: Pour une théologie chrétienne arabe de la convivialité, pp. 375-376.

مؤخراً بالفرنسيّة^(٦٦) يثنياننا عن هذا التوقّع - الأمل، فهُما شديداً القريبى باهتمامات عون اللاهوتيّة السابقة^(٦٧). في الوقت عينه، لا يسع قارئ تشخيصه لاعتلالات الذات اللبنانيّة إلا أن يلحظ نقله نوعيّة على صعيد ما يسمّيه مفكرنا العناصر التأسيسيّة الثلاثة، عنيتُ بها الانتماء، والقضيّة، والمنهج.

مهما يكن، نحن أمام نتاج يتميّز بصرامة منهجيّة أكيدة، وثقافة فلسفيّة تجمع العمق إلى السعة، وتمكّن تعبيريّ لافت يبلغ، في بعض المواضع، مستوى البذخ المعجميّ والبيانيّ. ضعفه، إن جاز التعبير، كون الدين - موضوعاً ومرجعاً - محوره الرجراج. بيد أن فيه نوافذ مفتوحة على إشكاليّات فلسفيّة تقع في صلب الأخلاقيّات والجماليّات والفلسارة، تنتظر أن يخرجها عون من هوامش التفكير بالأديان، إلى متن تفكره الفلسفيّ.

في الواقع، قد يبدو لنا أن عون اكتفى من الفلسفة، حتى الآن، برمي الحرم على الميتافيزيقا الكلاسيكيّة وعلى كلّ أنثروبولوجيا لا تأخذ المحدوديّة البشريّة على محمل التفلسف الحقّ. هذا، إن نحن اكتفينا بمنطوق النصوص العامّ وموضوعاتها الأساسيّة. أمّا إن نحن اقتفينا التوتّرات النظرية التي تعبها والتي أفضت بعون إلى التخفّف من صفة اللاهوتيّ بعدما اتّشح بها طويلاً، وإلى فتح أفق الأزمة الدينيّة التي أسالت الكثير من حبره على الأزمات المجتمعيّة الأوسع، فإننا سنتبيّن المفعول الخميريّ التجاوزيّ الذي أدّته الفلسفة في نتاجه، كما سندرك أن الانحياز للفلسفة، منهجاً وقيماً، إنّما كان حاضراً منذ المؤلّفات الأولى، يعبر عنه اعتصامه بمفهوم مُرشّق للآهوت وإصراره على إدخال تصوّر الفلسفيّ العلمانيّ كشريك أساسيّ في حوارٍ يظنّ الناظر إليه من بعيد أنه محصور بين المسيحيّة والإسلام، معتصماً بحدودهما المشتركة.

نتاج عون نموذج حيّ وراهن عن دوافع التفلسف في لبنان، وخصائصه ومعوّقاته، وعن شروط صيرورة القول في الواقع اللبناني، بعد استيفائه، إلى شرط «السياقيّة»، شروط الحصافة الموضوعاتيّة والتمانة المنهجية، قولاً فلسفيّاً. علماً أن عون لم يقل كلمته الكاملة بعد. فكلّ الأمل أن من وضع يده على محراث الفلسفة، لن ينظر إلى الوراء.

(٦٦) ونعني بهما المسيح العربيّ (Le Christ arabe) والأنثروبولوجيات المتقابلة (Anthropologies croisées).

(٦٧) تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن معظم فصول كتاب المسيح العربيّ تنتمي إلى الفترة التي سبقت التحوّل الفكريّ الذي تحدّثنا عنه في المقدّمة. فهي فصول يتناول فيها عون شروط إنشاء الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ العربيّ، ويحلّل اجتهادات أهل التفكير اللاهوتيّ في لبنان (يوأكيوم مبارك، ميشال الحايك، جورج خضر، غريغوار حداد)، ويُفصح عن تصوّره في بناء خطاب لاهوتيّ معاصر يستجيب لتحديات المعية العربيّة المضطربة. وقد تأخّر نشره في فرنسا لأسباب تقنيّة محضة.

مؤلفات مشير باسيل عون

- عون، مشير باسيل. الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام. بيروت: دار المشرق، جامعة القديس يوسف، ٢٠٠٣.
- أهؤلاء هم اللبنانيون؟ عوارض الاضطراب البنيوي في الذات اللبنانية. بيروت: دار سائر المشرق، ٢٠١٦.
- بين الابن والخليفة: الإنسان في تصورات المسيحية والإسلام. جونية: المكتبة البولسية، ٢٠١٠.
- بين الجامعة والسياسة. جونية: منشورات جامعة الروح القدس، ٢٠٠٧.
- بين الدين والسياسة: الفكر السياسي المسيحي في بنائه النظري وواقعه اللبناني. بيروت: دار النهار، ٢٠٠٨.
- بين الدين والفلسفة: نظرات في الإلحاد المعاصر. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣.
- بين المسيحية والإسلام: بحث في المفاهيم الأساسية. جونية: المكتبة البولسية، ١٩٩٧.
- جوهر المسيحية ومفارقاتها: المسيحية على مشارف الألف الثالث. بالاشتراك مع كيرلس سليم بسترس. جونية: المكتبة البولسية، ٢٠٠١.
- علم الأصول اللاهوتية. بالاشتراك مع عادل تيودور خوري. جونية: المكتبة البولسية، ٢٠٠٠ - ٢٠٠٢. ج ٢.
- ج ١: في فلسفة الدين.
- ج ٢: في قضايا الإيمان.
- الفسادة الفلسفية: بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي. بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٤.
- الفكر العربي الديني المسيحي: مقتضيات النهوض والتجديد والمعاصرة. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٧.
- محنة الإيمان: اجتهادات ومساءلات في الفكر الديني المسيحي. بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٥.
- مقالات لاهوتية في سبيل الحوار. جونية: المكتبة البولسية، ١٩٩٧.
- النور والمصاييح: التعددية الدينية في جرأة المساءلة اللاهوتية المسيحية. البلند: منشورات جامعة البلند، ٢٠٠٨.
- هايدغر والفكر العربي. تعريب إيلي نجم. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥.
- Aoun, Mouchir B. Anthropologies croisées: Essai sur l'interculturalité arabe (à paraître).
- La Cité humaine dans la pensée de Martin Heidegger: Lieu de réconciliation de l'être et du politique. 2^{ème} éd. Paris: L'Harmattan, 2016.
- Le Christ arabe: Pour une théologie arabe chrétienne de la convivialité. Paris: Cerf, 2016.
- Fils et Vicaire: Pour une anthropologie islamo-chrétienne comparée. Trad. par Fadi Abdelnour. Paris: L'Harmattan, 2015.
- Frédéric Gentz: De la paix perpétuelle. Thesaurus de philosophie du droit, Centre de philosophie du droit. Paris: Vrin, 1997.
- Heidegger et la pensée arabe. Paris: L'Harmattan, 2011.
- Pour une pensée arabe humaniste contemporaine: Paul Khoury et les promesses de l'incomplétude humaine. Paris: L'Harmattan, 2012.

المؤلفون في هذا الكتاب

أنطوان سيف: أستاذ جامعي (الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة؛ وعضو الفرقة البحثية في الفلسفة، المعهد العالي للدكتوراه) وباحث في تاريخ الفلسفة ومصطلحاتها (أطروحته عن مصطلحات الفيلسوف الكندي: بحث تحليلي (جزءان)؛ هي أول شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة تمنحها الجامعة اللبنانية، ١٩٩٢)، وفي إبيستيمولوجيا العلوم الإنسانية والاجتماعية. من مؤلفاته: وعي الذات وصدمة الآخر في مقولات العقل الفلسفي العربي (٢٠٠١). وله مؤلفات إصدار مشترك عدّة منشورة بالعربية والفرنسية والألمانية والإنكليزية. له ترجمات عن الفرنسية، مع مقدّمة موسّعة وشروحات وتعليقات، منها كتاب أيّ فلسفة للقرن الحادي والعشرين: أورغانون القرن الجديد (٢٠١١).

باسم الراعي: دكتوراه في الفلسفة من جامعة مونستر في ألمانيا، وأستاذ جامعي في الجامعة اللبنانية وجامعة القديس يوسف وجامعة الروح القدس. له مجموعة منشورات وأبحاث في مجال الفلسفة وقضايا فكرية أخرى. من إنتاجه: ميثاق ١٩٤٣، المجتمع الدولة، على حدود المعرفة مدخل إلى الفلسفة (ترجمة من الألمانية)، ومجموعة أخرى من الدراسات.

باسل فرحان صالح: أستاذ جامعي (قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الفرع الخامس، الجامعة اللبنانية)، وباحث في الإبيستيمولوجيا والمنهجيات والفلسفة السياسية. له مقالات سياسية ورقية وإلكترونية، وكتب ومقالات

باسل فرحان صالح: أستاذ جامعي (قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الفرع الخامس، الجامعة اللبنانية)، وباحث في الإبيستيمولوجيا والمنهجيات والفلسفة السياسية. له مقالات سياسية ورقية وإلكترونية، وكتب ومقالات

بَسْكَال لَحُود: بَسْكَال لَحُود، حائزة دكتوراه دولة في الفلسفة من الجامعة اللبنانية، وماستر في تاريخ العلوم والتقنيات من جامعة نانت الفرنسية. عضو جمعية فلسفة العلوم (Société de la Philosophie des Sciences) لها، تأليفاً، في العام ٢٠٠٨. Le sujet dévirilisé. Dé-lire Emman- uel Levinas، وإشرافاً، المجلدات الثمانية الأولى من سلسلة اسم علم المخصصة للإضاءة على أعلام الفكر في لبنان، ضمن منشورات الجامعة الأنطونية.

جان - بيار ميشال نخله: أستاذ جامعي (قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الفرع الثاني، الجامعة اللبنانية) وباحث في الفلسفة الحديثة والمعاصرة وفي الجماليات. أبرز مؤلفاته بالفرنسية في دار لارماتان (باريس): La reconquête de l'être (2012), Pour une autre philosophie de l'environnement (2014), Le criticisme dans la pensée arabe (2015), Mission humanisante de l'art (2016).

جمال نعيم: أستاذ جامعي (قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الفرع الأول، الجامعة اللبنانية)، وباحث في الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ولا سيما فلسفتي ميشال فوكو وجيل دولوز اللذين اشتغل عليهما مطوّلاً في الماجستير والدكتوراه. وقد نشر أطروحة الدكتوراه التي كانت بعنوان جيل دولوز وتجديد الفلسفة (المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠١٠). له اهتمامات حالية بالفكر البدوي والفلسفة المجاوزة وماهية الفلسفة وغيرها.

جورج يرق: دكتور في الفلسفة ومجاز في الفيزياء ومجاز في اللاهوت. له مصطلح الأرض في الفنّ عند هايدغر (منشورات جامعة الروح القدس، الكسليك). ويصدر له قريباً بالفرنسية كتاب آخر عنوانه من أجل فلسفة للأرض اللبنانية. يدرّس على وجه الخصوص فلسفة الأرض وفلسفة الطبيعة في بضع من الجامعات اللبنانية.

جوزف معلوف: أستاذ جامعي (قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الفرع الثاني، الجامعة اللبنانية)، وباحث في أخلاقيات الحياة والحوار بين الثقافات والأديان. له مؤلفات وترجمات في اللغتين العربية والفرنسية، أبرزها: الأخلاق والطب (١٩٩٧)، مشروع أخلاق عالمية لهانس كونغ (ترجمة عن الألماني، ١٩٩٨)، المسألة الأخلاقية في العلوم الطبية (٢٠٠٥)، محنة الفكر الديني (٢٠١١)، ودراسة عن أمين معلوف (Amine Maalouf: Itinéraire d'un humaniste éclairé) صدرت في دار لارماتان في باريس في العام ٢٠١٤.

جيرار جهامي: أستاذ جامعي (جامعة القديس يوسف، معهد الآداب الشرقية، حالياً)، اختصاصي في منطق أرسطو وفكر ابن رشد. صاحب تحقيقات فلسفية ومنها: تلخيص منطق أرسطو لابن رشد (١٩٩٢ ط ٢)؛ تهافت الفلاسفة للغزالي (١٩٩٣)؛ رسائل ابن رشد (١٩٩٤)؛ منطق ابن زرة (١٩٩٤)؛ له مؤلفات فلسفية عدّة ومنها: مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة (٢٠٠٣، ط ٣)؛ ابن سينا حضوره الفكري بعد ألف عام (٢٠٠٠، ط ٢)؛ الإشكالية

وأنجيّه). انتخابات من مؤلفاته: توما الكفرطابي وثيقة في أصول الكنيسة المارونية (منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القديس يوسف، بيروت، ١٩٨٧، بالفرنسية، إعادة طبع في ٢٠١٦)؛ المجتمع المعولم، البنية التقنية والديموقراطية (منشورات معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية، الفرع الثاني ١٩٩٧، بالإنكليزية)؛ لبنان من النزاعات المديدة الى دولة القانون (دار النهار، بيروت، ٢٠٠٦)؛ نظرية الحرب العادلة ومسألة الإرهاب، محاولة في السياسة والأخلاق التطبيقية والاستراتيجية (منشورات كلية الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا في جامعة القديس يوسف، بيروت، ٢٠٠٩، بالإنكليزية)؛ هل هنالك من مسألة مسيحية في المنطقة العربية؟ من السوسيولوجيا التاريخية إلى الواقع المعاصر (دار المشرق، بيروت، ٢٠١٤).

فريد شفيق غيث: أستاذ جامعي (قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الفرع الثاني، الجامعة اللبنانية)، حقق رسالة دبلوم دراسات عليا في الفلسفة بعنوان « فلسفة الدين كسبيل إلى الحوار المسيحي الإسلامي»، وأطروحة دكتوراه في الفلسفة بعنوان «الحوار الإسلامي المسيحي بين أطروحة هانس كينغ والتجربة اللبنانية». يدرّس الفلسفات الشرقية، وتاريخ العلوم عند العرب، وعلم الاجتماع السياسي.

لطيف لطيف: دكتور في الفلسفة (١٩٨٥)، تناول في أطروحته فكر حسين مروة (المنهج

اللغويّة في الفلسفة العربيّة (٢٠١٥، ط٢)؛ معرفيات ومسلكتيات (٢٠١٣)؛ من مسالك التراث إلى معابر النهضة (٢٠١٦). شارك في إصدار سلسلة موسوعات المصطلحات العربيّة والإسلاميّة وله فيها ١٢ موسوعة في موادّ المنطق والفلسفة والعلوم عند العرب والنهضة الحديثة والمعاصرة والفكر النقديّ المعاصر والعلوم النحويّة (١٩٩٦ - ٢٠١٠)؛ ومعجم مصطلحات الفكر العربيّ والإسلاميّ (عربيّ، فرنسيّ، إنكليزيّ) (٢٠١٢).

سايد مطر: أستاذ جامعيّ (قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الفرع الثاني، الجامعة اللبنانية). يُعنى بالبحث في الفلسفة السياسيّة الحديثة والمعاصرة. نشر كتاباً في فكر شارل تايلز (مسائل التعدّد والاختلاف في الأنظمة الليبراليّة الغربيّة. مدخل إلى أعمال تشارلز تايلر، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٥). ويصدر له قريباً في دار لارماتان في باريس دراسة شاملة بالفرنسيّة، هي الأولى في بابها، تتناول فكر الفيلسوف اللبنانيّ شارل مالك.

شارل شرتوني: أستاذ علم الاجتماع والسياسة والفلسفة السياسيّة في معهد العلوم الاجتماعيّة (الجامعة اللبنانية، الفرع الثاني) وفي المعهد العالي للعلوم الدينيّة (جامعة القديس يوسف). عمل أستاذاً محاضراً وباحثاً في عدد من الجامعات الأميركيّة (جامعة بيروت الأميركيّة، جامعات ميريلاند، جورجيتاون، ميامي، وفلوريدا الأطلسيّة)، وحاضر في عدّة جامعات لبنانية وأوروبيّة (جامعة القديس يوسف، جامعة لندن، ونيميخن، والمعهد الوطنيّ للإدارة في باريس وجامعة باريس - دوفين

جامعات كامبردج ونوتنغهام ولينكولن ولندن في بريطانيا، وفي جامعة هارفرد في الولايات المتحدة الأميركية. وكان له مراكز بحثية في تلك الجامعات وفي المعهد القومي للبحث العلمي في باريس. له العديد من المنشورات حول تاريخ الفلسفة والعلوم، ومباحث في الأنطولوجيا والفينومينولوجيا، وأعمال أخرى تتناول التراث العلمي والفلسفي العربي في تعايطه مع الميتافيزيقا وعلم العدد والهندسة وصناعة المناظر والبصريات. من أهم كتبه السعي الفينومينولوجي بين ابن سينا وهابيدغر، المنشور عام ٢٠٠٠ عبر جامعة ولاية نيويورك (صدر بعد ذلك في طبعة ثانية سنة ٢٠١٤)، إضافة إلى ضبطه النصوص التراثية العلمية في مباحثه حول رسائل إخوان الصفاء عبر كتب صدرت له من خلال دار نشر جامعة أكسفورد في ٢٠٠٨ و ٢٠١٣. وهو مدير تحرير وعضو هيئات علمية لدور نشر وموسوعات أوروبية مرموقة. حاز جوائز وتنبهات أكاديمية عديدة، منها جائزة مؤسسة الكويت للتقدم العلمي في العام ٢٠١٤.

ناصر قزّي: دكتور في الفلسفة وأستاذ الفكر العربي الحديث والمعاصر والأخلاقيات في الجامعة اللبنانية (قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الفرع الثاني). من مؤسسي اللقاء الفلسفي في لبنان وعضو الحركة الثقافية (أنطلياس). عضو المكتب التنفيذي للجنة الوطنية اللبنانية لليونسكو

الماركسي والتراث الفلسفي العربي - الإسلامي). أستاذ جامعي وباحث في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وفي التصوف الإسلامي، وفي تاريخ الحضارات والفلسفات الشرقية القديمة. يدرس التصوف الإسلامي وعلم الكلام الإسلامي والتيارات الأصولية المعاصرة في الإسلام في جامعة القديس يوسف (بيروت)، وفي معهد القديس بولس للفلسفة واللاهوت (حريصا). من مؤلفاته لبنان التوراتي في اليمن (٢٠٠٠)؛ قراءة جديدة في مذهب الكسروانيين إنسان الحملات المملوكية، مقاربة تحليلية نقدية (٢٠١٠)؛ التقيص وتذكر الحياة السابقة انتقال الروح أم الذاكرة؟ (٢٠١٤).

مشير باسيل عون: أستاذ جامعي (قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الفرع الثاني، الجامعة اللبنانية) وباحث في الفسارة الفلسفية (علم أصول التفسير) وفلسفة الدين وتلاقي الحضارات في تجابه والتحاور. تناهز كتبه الثلاثين باللغتين العربية والفرنسية. من كتبه بين المسيحية والإسلام (١٩٩٧)؛ الفسارة الفلسفية (٢٠٠٤)؛ الفكر العربي الديني المسيحي: مقتضيات النهوض والتجديد والمعاصرة (٢٠٠٧)؛ بين الدين والسياسة (٢٠٠٨)؛ بين الابن والخليفة: الإنسان في تصورات المسيحية والإسلام (٢٠١٠)؛ هابيدغر والفكر العربي (٢٠١١)؛ أهؤلاء هم اللبنانيون؟ عوارض الاضطراب البنيوي في الذات اللبنانية (٢٠١٦)؛ تصورات أنثروبولوجية متقابلة في البيئية الثقافية العربية (في قيد النشر).

نادر البزري: نادر البزري أستاذ في الفلسفة ومدير برنامج دراسة الحضارات في الجامعة الأميركية في بيروت. حاضر قبل ذلك في

بين عامي ٢٠١١ و٢٠١٤. مفكر وباحث يسعى إلى بلورة رؤية ثقافية اجتماعية للبنان يسترد من خلالها دوره الريادي في هذا المشرق العربي المضطرب. شارك في مؤتمرات عدّة في لبنان والعالم. له، بالإضافة إلى العديد من الأبحاث في الفكر اللبناني والقضايا المعاصرة والسياسة والأخلاق والعلمنة، كتابات تعكس عمق المعاناة التي عاشها ويعيشها اللبنانيون وكيفية الخروج منها: سفر التهجير (١٩٨٧)؛ في القضية (١٩٩٧)؛ سفر العودة وبعد... فصل من ذاكرة (٢٠٠١)؛ عظة الاثنين مقالة في السياسة (٢٠٠٨)؛ على هامش النص (٢٠١١)، وعاد يونان من حيث أتى (٢٠١٥)؛ القول الفصل في خطاب الأصل عن الدين والثقافة والسياسة والاجتماع (٢٠١٦).

هدى مطر نعمة: أستاذة جامعية في كلية الفلسفة والعلوم الإنسانية في جامعة الروح القدس (الكسليك)، وباحثة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، والحوار الإسلامي المسيحي، وفي شؤون الإدارة التربوية. من المؤلفات:

أبرز مسالك الفكر الإصلاحي والعلماني العربي (٢٠١٣)؛ مدخل إلى منهجية البحث العلمي (في اللغة الفرنسية)، (٢٠٠٤)؛ أمين نخلة (١٩٩٨)؛ منهجية مقارنة النص العلمي (١٩٩٧)؛ الاتجاه العلماني في الشرق العثماني الناطق بالضاد (١٩٨٧)؛ كتاب المنى (١٩٨٠). هذا بالإضافة إلى عدد وفير من المقالات المتنوعة في اللغتين العربية والفرنسية.

وجيه قانصو: أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية (قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الفرع الأول). متخصص في علوم التأويل والفلسفة السياسية والفكر العربي المتوسط والحديث. من أهم مؤلفاته فلسفة التعددية الدينية؛ النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي؛ الشيعة الإمامية بين النص والتاريخ.

فهرس

- أ -

الإبداع الفلسفي: ٢٠٥، ٢٨٣، ٣٧٥

ابن باجه، أبو بكر محمد بن يحيى: ٢١٨-٢١٩

ابن باديس، عبد الحميد: ٤٠٦

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد: ٩٥، ٢١٨، ٣٧٨

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: ١٩، ٢٥، ٢٠٨، ٣٣٧-

٣٢٩، ٣٨٧، ٣٩٠-٣٩١

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: ١٤، ٩٨، ١٢٣، ٢٠٣،

٢١٥، ٢١٧-٢١٨، ٣٧٨، ٣٩٣، ٤٤٤، ٤٩٢

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: ٨٨-٨٩،

٩١، ٩٣-٩٤، ٩٨، ١٢٣، ٢١٦-٢١٨، ٢٢٠، ٣٧٦، ٣٩٣،

٤٥٥، ٤٩٣-٤٩٤

ابن طفيل، أبو بكر محمد: ٩٨، ٢١٨

ابن عبد الوهاب، محمد: ٢١٨

ابن عربي، محيي الدين: ٢١٨، ٤٣٨، ٤٤٤

الابن والخليفة: ٤٧٩-٤٨٢، ٤٨٨، ٤٩٤

أبو رزق، جوزف: ١٨-٢٠، ٢٣، ٢٦-٢٨، ٣٢، ٣٥، ٢٤٥-

٢٥٤-٢٦٣

أبيقورس (الفيلسوف): ٢٨٤

أتاتورك، مصطفى كمال: ٣٦١

الاختلاف الثقافي: ٢٢، ٣٠٨

إخوان الصفا: ٢١٨

الإدراك الحسي: ٢٦١

الإرادة البشرية: ٣٥٠

الأرسطاطاليسية: ٢٣٦

أرسطو: ١٩، ٤٠، ٥١-٥٢، ٥٥، ٦٠-٦٣، ٧٨، ١٠٢، ١٢٣،

١٧٨، ٢٠٣، ٢١٥-٢١٦، ٢١٨-٢١٩، ٢٢٣، ٢٣٦-٢٣٧،

٣٧٧، ٣٩٣، ٤١٣، ٤١٥، ٤٣٧، ٤٦١-٤٦٢، ٤٩٢

أركون، محمد: ٣٢، ٢٢٠، ٣٥٩

استخلاف الله للإنسان: ٤٨١، ٤٨٦

الاستعمار: ١٧، ٢٥، ٧٧

الاستقلال الفلسفي: ٢٤، ٣٢، ١٩٩، ٣٦٣، ٣٩٢، ٣٩٤، ٤٠٩،

٤٤٥

استقلالية الإنسان: ٣٥٠، ٣٥٦

- استقلالية العقل: ٥٣، ٥٩، ٣٤٩، ٣٥١، ٣٥٣، ٣٦٥
- الاستنارة: ٤٧٥
- إسحق، أديب: ٢١٥
- أسمر، ميشال: ١٣٥، ١٣٩
- الاسمية (فلسفة): ٩٠-٩١، ٣٤٧-٣٤٨
- الأشاعرة (فرقة كلامية إسلامية): ٨٢-٨٣، ٩٠-٩١، ٢٠١
- ٢١٨
- الاشتراكية: ١٧، ٣١٧-٣١٨، ٣٢٥-٣٢٦، ٣٢٧، ٣٣٩
- الأشعري، أبو الحسن: ٨٣، ٩١، ٩٥
- الإصلاح: ١٦-١٧، ٢٣-٢٤، ٢٨
- اضطهاد السلطة: ٤٨٧
- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨): ٤٧-٤٨، ٦٩
- إعلان حقوق الإنسان والمواطن (١٧٨٩): ٤٨
- الإغريق: ١٥، ٥٠، ٥٢، ٦٣-٦٤، ١٧٠، ٢٣٢، ٢٣٦، ٢٨٤
- ٤١٣-٤١٣، ٤٤٣، ٤٨٥
- أغسطينوس (الفيلسوف): ٥١، ٥٤، ١١٧، ١٣٨، ١٤٦
- ٤٤٣-٤٤٣
- الأفغاني، جمال الدين: ٢١٨، ٤٠٦
- أفلاطون: ٢٥، ٥١-٥٢، ٥٥، ٨٧، ٩٦، ١٠٢-١٠٦، ١١١-١١٥، ١٢٣، ١٤٠، ١٧٥-١٧٦، ١٧٨، ٢١٨، ٢٣٦، ٢٥٧-٢٥٨
- ٢٦٠، ٢٦٨، ٢٧٥، ٢٨٤، ٣٨٠، ٤١٣، ٤١٩، ٤٣٧-٤٣٨
- الأفلاطونية: ٢٥، ٣٢، ١٠٧، ١١١، ١١٥، ٢١٨-٢١٩، ٤٣٧
- ٤٣٩، ٤٥٤
- أفلوطين: ٢١٨
- الأفهوم الفلسفي: ٤٣١
- ألتوسير، لوي: ١٨، ٣١، ٣١٧-٣١٨، ٣٢١، ٣٢٤-٣٢٥، ٣٢٨
- ٤١٤، ٣٣٤
- الإلحاد: ٦٦، ١١٤-١١٥، ١٢٠، ١٣٠، ١٥٤، ١٦٣
- الألفية الثالثة: ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٤١
- الألوهة: ٦٨، ١٢١، ٢٩٣، ٣٧١، ٤٤١، ٤٤٥، ٤٧٤
- إلياد، مرسيا: ٢٥٥
- أليغيري، دانتى: ٥١
- الإمبريقية (فلسفة): ٥٥
- أمبريكوس، سكستوس: ٢٣٦
- إمرسون، رالف والدو: ٢٣٧
- أمين، أحمد: ٢٠٥
- أمين، عثمان: ٢٠٥
- أنا: ٢٦٢، ٣٩٥
- الإنتاج الرأسمالي: ٣١٤-٣١٥، ٣٢٦، ٣٣٢
- الإنتاج الكولونيالي: ٣١٩، ٣٢٥، ٣٣٢، ٣٣٥
- الأنثروبولوجيا: ٤٠١، ٤٦٠، ٤٦٤، ٤٦٩، ٤٩٣
- الأنثروبولوجيا الأساسية: ٤٥١
- الأنثروبولوجيا الدينية: ٤٦٧
- الانثقاف: ٢٣٣-٢٣٤
- الأنطولوجية «علم الوجود» (فلسفة): ١٨-١٩، ٣٧، ٤٠
- أنطون، فرح: ٢١٥
- أنظمة الحداثة: ٤٨٢
- أنظمة الدين: ٤٨٢
- إنغلز، فريدريك: ٢٤٣
- الانفعالات البشرية: ٤٦١
- الانوجاد: ٤٠١، ٤٠٣
- الايستمولوجيا الأساسية: ٣٦٤
- الايستمولوجيا: ٥٦، ٥٨، ٦٩، ٢٢٣، ٣٢١، ٣٦٤، ٤٥١-
- ٤٥٢، ٤٩١
- إبيستمولوجيا الاقتصاد المعاصر: ٤٥٥
- الأيديولوجيا: ٢٩، ٧٦، ٩٥، ٩٨، ٣٠٩، ٣١٥-
- ٣١٧، ٣٢١، ٣٣٦-٣٣٥، ٣٣٩

بوبر، مارتن: ٤٤٠

إيزوتسو، طوشيهيكو: ٢٢٢

بولتسانو، برنارد: ٢٦٦

الإيمان بالإنسان: ٢٩٨، ٣٠٩

بوهمه، جاكوب: ٤٤٤

الإيمان بالله: ٢٩٨

- ب -

- ت -

بارمينيدس (الفيلسوف): ١٠٣، ١٣٧، ٣١٤

التأويل: ٢٩، ١٨٦، ٢٠٥، ٢٦٥-٢٦٦، ٣٧٢، ٤٨٦

باسكال، بليز: ٤٠، ٥٣-٥٤، ٦٤، ١٢١

تأويل الحضاري: ٢٣٣

باشلار، غاستون: ٣٢٤

التأويلية (فلسفة): ١٩، ٢٠٣، ٢٦٥

البداهة الوجودية: ٤٣٣

التاريخ العربي: ٣٠٥

بدوي، عبد الرحمن: ٢٠٥

التاريخ العقلي: ٣٧٩

البراغماتية (فلسفة): ٥٥

تاريخ الفلسفة المدرسية: ٤٥٠-٤٥١، ٤٥٤

البرجوازية الكولونيالية: ٣٢٦، ٣٣١-٣٣٢، ٣٣٩-٣٤٠

البرجوازية اللبنانية: ٣٢٥، ٣٣٦-٣٣٨

التاريخ اللبناني: ١٥٥، ١٦١، ٣٠٥

برديائف، نيقولا: ١٠٢، ١٠٨

تاريخ الميتولوجيا: ٢٣٧

برغسون، هنري: ١٨-١٩، ٣١، ١٣٥، ١٣٧، ١٣٩، ١٦٠

التاريخية: ٢٦٨، ٣١٨

١٦٤-١٦٥، ٢٣٧، ٢٤٨، ٢٥٥، ٢٦٠، ٢٧٣

تاليس (الفيلسوف): ٢٣٦

بركلي، جورج: ٩٠

تالور، تشارلز: ٦٥

بروتاغوراس (الفيلسوف): ٢٣٦

التبادل الفكري: ٢٣٣

برونشفيغ، جاك: ٢٢٢

التحاجج الفكري: ٢٧٢

البزري، نادر: ٢١٣، ٤٩٤

التحليل المنطقي: ٣٩٣

البستاني، بطرس: ٢١٥، ٣٤٦-٣٤٧

التداخل الاجتماعي: ٢٤٢

البستاني، سليم: ٢١٥

التراث الفلسفي: ١٨-١٩، ٧٦-٧٨، ٨٢، ٩١، ٩٧، ١٠٣،

البسطامي، أبو يزيد: ٨٦

٢١٤، ٤١٣، ٤١٧، ٤٢٢، ٤٢٥، ٤٣٢

البعد الماروائي: ٤٠٧

البُعْطُ الفلسفي: ٤١٥

الترنسندان: ٤٢٧

بلوتارك (الفيلسوف): ٢٣٦

البناء، حسن: ٤٠٦

الترنسندنال: ٤٢٦-٤٢٧

بنوة الإنسان لله: ٤٨٦

البنية الاجتماعية التطبيقية: ٣٢٥

تيزيني، طيب: ٧٧	التشارك: ٢٢، ٢٨٤-٢٩٣، ٢٩٧، ٣٠٩-٣١٠، ٤٦٠
تيليش، بول: ٤٤٥	التشريع المدني: ٢٣٥
	التشكلات الجسدية: ٤٦٢، ٤٦٥
	تشومسكي، نعوم: ٣٧٤
- ث -	تصالح الإسلام مع حضارات الغرب: ٤٨٧
	تصنّم الهوية: ٣٧٦
الثقافة: ٢٧٤، ٣١٤	التضاد بين اللغة والفكر: ٣٧٩
الثقافة الاجتماعية: ٣٩٩	التعاضد: ١٦
ثقافة الاستهلاك: ٢٤١	تعاضد الإسلام المسيحي: ٤٨٦
الثقافة العربية: ١٦٨، ١٨٨-١٩٠، ١٩٣-١٩٣، ٣٤٣-٣٤٤، ٣٤٩	التعددية: ٣٧٢
٣٤٩، ٣٥٣، ٣٥٨-٣٥٩، ٣٦٧، ٣٩٠، ٣٩٣-٣٩٤، ٤٥٤	التعددية الثقافية: ١٧، ٢٤٣
الثقافة اللبنانية: ٢٧٧، ٣٠٤	التعددية الطائفية: ٤٨٢
ثنائية التراث والمعاصرة: ٤٠٥	تعددية متنوعة: ٢٤٢
ثنائية الشرق والغرب: ٤٠٥	التعصب الديني: ٢٥٥
ثورات المعرفة: ٣١٨	التفكير الإنساني: ٣٤، ١٠٦، ٢٨٣، ٤٦٤
ثورة ١٩٥٨ (لبنان): ١٦٣، ٢٧١	التفكير الفلسفي: ١١-١٣، ١٧، ٢٠، ٣١، ٣٤، ٣٧، ٥٧، ١١٥
الثورة الفرنسية: ٢٣٥، ٤١٤	١٦٨، ١٩٤، ٢١٤، ٢٢٣، ٤٢٥، ٤٥٢، ٤٥٧
الثورة الكوبرنيقية: ٤٢٧، ٤٣٠	التفكيك: ٣٠، ٣٦٩، ٣٧٨
- ج -	التفكيكية (فلسفة): ١٨-١٩
الجابري، محمد عابد: ٣٧٨، ٤١٦	التفلسف عبر الترجمة: ٤٢٣-٤٢٥
جبران، جبران خليل: ١٣٨، ٢٤٠	التفلسف المبدئي المتعالي: ٣٠١
جبر، فريد: ١٨-٢٠، ٢٣، ٢٨، ٣٢-٣٣، ٣٥، ١٩٧-٢١٠	التفلسف الوطني الانتقائي الملتمزم: ٣٠١
الجماعات المسيحية للإسلام: ٣٤٥	التقسيم الطائفي: ٢٨٠
جماعة المسيحيين غير الكهنوتيين: ٣٤٨	التمائل: ٦١، ٦٩، ٣٢٣، ٣٢٦، ٣٢٨-٣٣٠، ٣٣٢، ٤٤٥
الجماليات: ٢٤٦، ٤٩٢	تمازج الآفاق: ٢٧٢، ٢٨٠
جمعية مدام بلافاتسكي: ٤٤٤	التمييز بين القانون واللاقانون: ٤٥٦
	التنوع الثقافي: ١١٩، ٢٤٠-٢٤١
	التوحيد، أبو حيان: ٢١٨
	توما الأكويني: ١٩، ١١٧، ٢١٥، ٣٩٣، ٤٤٢
	التونسي، خير الدين: ٤٠٦
	تويليه، أندره: ٢٣٠
	التيار الأيوبي: ٢٣٦
	التيار الظواهري: ٢٦١

الحرب الأهلية اللبنانية (١٩٧٥-١٩٩٠): ٣٦، ١٣٦، ١٦٨،

٣٣١، ٢٤١، ٣٣٩، ٤٨٧

الحرب العربية - الإسرائيلية (١٩٦٧): ١٣٦، ٣٩٩

حرب، علي: ١٨-٢٠، ٢٩-٣٠، ٣٢، ٣٥، ٣٦٩-٣٧١-٣٧٣-

٣٧٩، ٣٨١، ٣٨٣-٣٨٥

الحركات الإسلامية: ٣٤٤، ٣٥٥-٣٥٦

الحركة الانتبازية: ٣٢٣

حركة الصراعات الطبقة في فرنسا: ٣٢٤

حركة الكون: ٢٣٦

الحروب الصليبية: ٤٨٧

الحرية: ٢٢، ٢٤-٢٦، ٢٨، ٣٢، ٣٥-٣٦، ٣٩، ٤١-٤٢، ٤٥-

٤٧، ٥٠، ٥٢، ٦٩، ١٠١-١٠٢، ١٠٦، ١٠٩، ١٢٠-١٢١،

١٧١، ١٧٥، ٢١٧، ٢٥٦، ٢٦٧، ٢٧٢-٢٧٣، ٢٧٨-٢٨٠،

٢٨٦، ٢٨٩، ٢٩١-٢٩٥، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣٧٣، ٤٠٠، ٤٣٥

حرية الابتداع الذاتي: ٤٨٠

حرية الاختيار: ٣٥٠

الحرية الإنسانية: ٢٥٦، ٤٨٠

حرية التشريع الذاتي: ٤٨٠

حرية الفعل الذاتي: ٤٨٠

الحزب الشيوعي: ٣١٣، ٤١٤

الحس الإيماني: ٤٧٥

الحس التعاطفي: ٢٤٧-٢٥٢، ٢٥٦، ٢٦٢

الحس الروحي: ٢٧٨

الحسن البصري: ٨٤

حسين، طه: ٢٠٥، ٤٠٦

الحضارة العربية: ٣٣١

جهامي، جبرار: ١٩٧، ٤٩٢

الجوهر (فلسفة): ٢١، ٢٦، ٣٢، ٥٤، ١٣٥-١٤٧، ١٥٢-

١٥٣، ١٥٦، ١٥٩-١٦١، ١٨٣، ١٩٣، ٢٧٩، ٢٨٨، ٢٩٨،

٣٠٨، ٣١٠، ٣٦٣، ٤٤٥، ٤٦٢، ٤٧٥

جيمس، وليم: ٣٥٧

- ح -

حاتم، جاد: ١٨-٢٠، ٢٣، ٢٦-٢٨، ٣٢-٣٣، ٣٥، ٤٣٥-٤٣٩،

٤٤١-٤٤٢، ٤٤٦

الحاج، كمال يوسف: ١٨-٢١، ٣١-٣٢، ٣٥، ١٣٣-١٣٤،

١٣٧-١٣٩، ١٤١-١٤٤، ١٤٦-١٤٧، ١٥٠، ١٦٠، ٢٠٧،

٤١٦

حاك، ميشال: ٤٤٥

الحبابي، محمد عزيز: ٣٢، ١٢٢

الحب التشاركي: ٢٧-٢٨، ٢٩٠-٢٩٢

الحب الجنسي: ٢٩١-٢٩٣، ٢٩٦-٢٩٧، ٣٠٠

حبشي، رينه: ١٨-٢٢، ٣١-٣٢، ٣٥، ١١٧-١٣١

الاحتمية الزمانية: ٢٦٢

الاحتمية الصلبة: ٣٥٧

الاحتمية اللينة: ٣٥٧

الاحتمية المكانية: ١١٣، ٢٢٦

الحدثة: ١٩، ٢٣، ٢٧-٢٨، ٣٠، ٣٢-٣٣، ٦٩، ١٠٢، ١٨٧-

١٩٠، ١٩٢-١٩٣، ٢٠٥، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٨، ٢٣٧، ٢٤٤،

٣٦٤، ٣٧٨، ٣٨٠، ٤١٤-٤١٥، ٤٤٩، ٤٥٣، ٤٦٣، ٤٦٧،

٤٧٥، ٤٨٢، ٤٨٧، ٤٩١

الحدثة المحورية: ٤٤٩

حداد، غريغوار: ٣٤٦-٣٤٧

الحداد النهيوي: ٤٨٧

الحدس الفلسفي: ٢٤٨

الحراك السياسي: ٣٣١

الحقيقة والروح: ٢٦٦-٢٦٧

الحقيقة والسلطة: ٢٦٦، ٢٨٠

حلو، شارل: ٢٣٠

الحميمية: ٤٤٢، ٤٦٠-٤٦١، ٤٦٥

الحميمية الذاتية: ٤٦١

حوار الأديان: ٤٦٧، ٤٧٤، ٤٧٩، ٤٨٨

الحوار المسيحي الإسلامي: ٤٧٣

الحوار والحقيقة: ٢٦٨

حوراني، إبراهيم: ٢١٥

الحياة الجنسية: ٤٦١

داروين، تشارلز: ٢٥١، ٢٨٥، ٢٩٩، ٣٢٩

دريدا، جاك: ٣٦٤، ٣٧٨

دكتاتورية الذات: ٣٧٥

دكروب، محمد: ٧٦

الدماغ الانفعالي: ٢٥١

الدماغ العقلاني: ٢٥١

الدمقرطة في العالم العربي: ٤٨٧

دوستوفسكي، فيودور: ٥١، ٥٤

دو سوسور، فردينان: ٤٥٢

الدولة التنظيمية: ٣٦٢

الدولة الدينية: ٣٤٥، ٣٥٧-٣٥٩

دولة القانون: ٤٥٧، ٤٩٣

دولوز، جيل: ٣١، ٢٤٨، ٣٧٧-٣٧٨، ٤١٣، ٤١٩-٤٢٣، ٤٢٦،

٤٢٩-٤٣١، ٤٩٢

ديفدسون، دونالد: ٣٦٤

ديكارت، رينيه: ٣١، ٤٠، ٥٤-٥٥، ٥٧، ١٠٢-١٠٣، ١٠٧-١٠٨

١٠٩، ١٣٧-١٣٨، ١٤٠، ١٦٠، ١٦٥، ١٧٨، ٢١٦، ٢٢٣،

٢٣٦، ٢٤٤، ٢٥٧، ٢٩٧، ٣٣٣، ٣٧٦، ٣٨٠، ٤٢٧-٤٢٩،

٤٣١

الدين: ٢٥٤، ٢٧٧-٢٧٨

- خ -

خالد، خالد محمد: ٤٠٦

خروج الجيش السوري من لبنان (٢٠٠٥): ٢٧٥

الخصوصية: ٣٨٨

خطاب التنوير: ٣٧٣

الخطاب الثقافي: ٣٧١

خطاب الموضوعية: ٣٧٥

الخلاص (مصطلح لاهوتي ديني): ٢٦-٢٨، ١٦٤، ١٨٢،

٢٩٩، ٤٣٧، ٤٤٠، ٤٨١

خلف الله، محمد أحمد: ٣٦٠

خلود النفس: ٢٣٧، ٤٢٠

الخوري، بشارة (الرئيس اللبناني): ١٣٦

الخوري، بولس: ١٦، ١٨-٢١، ٢٣، ٢٨، ٣٢-٣٣، ٣٥، ١٦٧-

١٧٩، ١٨٤-١٨٥، ١٨٧-١٩٤، ٤٤٥

الخوري، عادل تيودور: ١٦٨، ٤٦٨

الخيال: ١٧٧، ٢٢٧، ٢٦١

- ذ -

الذات الإنسانية: ٢٨٩، ٣٩١، ٤٧٥

الذات والحضور: ٤٠١-٤٠٢، ٤٠٨

الذات والوجود: ١٢٠، ٢٦٧

الذاتية اللبنانية: ٣٠١

الذاكرة: ٢٣١، ٢٦١-٢٦٢، ٣٨٠، ٤٨٧، ٤٩٤

- ر -

الرأسمالية: ١٨، ٢٥، ٣٠٣، ٣١٥، ٣١٩-٣٢٤، ٣٢٦-٣٢٧،
٣٣١
الراعي، باسم: ٢٦٥، ٤٩١
الربيع العربي: ٢٣٤
رجال الكهنوت: ٣٤٧
الرحمن، فضل: ٢٢٢
رضا، رشيد: ٤٠٦
الرواقية: ١٧٨، ٢١٨
رورتي، ريتشارد: ٣٦٤، ٣٧٨، ٤٠١
روسو، جان جاك: ٢٦٠
الريحاني، أمين: ١٢٨، ١٦١، ٢٤٠
ريكور، بول: ١٩، ٢٣٠، ٢٤٣، ٢٨٠، ٢٨٣، ٤٤٤

- ش -

- ز -

شبكات التواصل الاجتماعي: ٢٣٣
الشبلي، أبو بكر: ٨٦
الشخصانية (فلسفة): ١٩، ٢٦، ٤١، ٤٣، ١١٧-١٢٢، ١٢٧،
١٣٠

زيمّل، غيورغ: ٤٥٢

- س -

الشدياق، أحمد فارس: ٢١٥
شرتوني، شارل: ٤٤٩، ٤٩٣
الشرق العربي والإسلامي: ٢٣٢-٢٣٣
شكسبير، وليم: ٥٤
شلينغ، وليم جوزيف: ١٠٨، ٢٤٣، ٤٣٧-٤٣٨، ٤٤١-٤٤٢،
٤٤٤
الشمولية: ٣٨٨، ٣٩٥-٣٩٦
الشميل، شبلي: ٢١٥
شبحا، ميشال: ٣٣٦-٣٣٨
الشيرازي، محمد بن إبراهيم صدر الدين: ٩٦، ٢١٦
الشيعة: ٢٧٩، ٤٩٥

سارتر، جان بول: ٣١، ١٠٢، ١٣٧-١٣٨، ١٤٠، ١٦٠، ٢٣٩،
٢٥٧، ٢٥٩، ٤٠١، ٤١٨، ٤٦٤
سينوزا، باروخ: ١٧٨، ٢٣٦، ٤٢٤، ٤٣١
ستروس، كلود - ليفي: ٣٢٤، ٤٦٥
الستمّة: ٣٢٦
سعادة، أنطون: ١٣٧-١٣٨، ٢٥٩
سعد، سمير: ٧٦
سعيد، إدوارد: ٣٣٢
السفسطائية: ١٠٣-١٠٦، ١١٤
سقراط: ٥٧، ١٠٤، ١٠٦، ١١٥، ٢١٨، ٢٣٦
سلطة الحاكم: ٣٩٧
سلطة الدولة: ٣١٦، ٣٩٧

- ص -

صارجي، بشارة: ١٨-٢٢، ٢٧-٢٨، ٣٢-٣٣، ٣٥، ٢٨٣-٣١١

صالح، باسل ف.: ٣١٣

الصالح، صبحي: ١٩٨

صراع الحضارات: ٢٣٤

الصراع الطبقي: ٣١٥، ٣١٨-٣٢٠، ٣٢٢-٣٢٥، ٣٣٠

٣٣٣-٣٣٦

الصراع العربي - الإسرائيلي: ٤٠، ٢٤٣، ٤٨٧

صقر، إتيان: ١٨-٢٢، ٣٢-٣٣، ٣٥، ٢٢٩-٢٤٤

صناعة الذات: ٤٠١، ٤٠٨

الصهيونية: ١٧

الصيرورة التاريخية: ٢٦٥، ٢٦٨، ٢٧٠

صيرورة الحقيقة: ٣٦٨

- ض -

ضاهر، عادل: ١٨-٢٠، ٢٣-٢٦، ٢٨، ٣٢، ٣٥، ٣٤٤-٣٤٥

٣٤٧-٣٤٩، ٣٥١-٣٥٦، ٣٥٨-٣٥٩، ٣٦١-٣٦٥، ٣٦٧

الضمير المعصوم عن الخطي: ٢٦٠

- ط -

الطائفية: ٢٢، ١٣٩، ١٤٥، ١٥٤، ٢٠٩، ٢٧٢، ٢٧٧، ٢٧٩-

٢٨٠، ٣٢١، ٣٢٦، ٣٣٣-٣٣٥، ٣٩٢

الطبقات الكادحة: ٨٧، ٩٥، ٣٣٥

الطبقة الإقطاعية: ٣٣١

الطبقة البرجوازية: ٣٢٦، ٣٣١، ٣٣٨

الطبقة العاملة: ٣٢٥، ٣٣١، ٣٣٣، ٣٣٥

الطبقيّة: ٢٧٧، ٣٣٣

- ظ -

ظاهريّة (فلسفة): ١٨-١٩، ٤٠، ٤٢، ٥٥، ٥٨-٦٠، ٦٦، ٦٨

- ع -

العالم الفيزيائي: ٢٥٠-٢٥٢، ٢٦١

العالم المادي: ١٠٩، ٢٤٧، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٦١

العالم، محمود أمين: ٧٦

عامل، مهدي (حسن حمدان): ١٨-٢٠، ٢٣-٢٥، ٢٨، ٣٢

٣٥، ٣١٣-٣٤٠، ٤٩١

العبادة الشعائرية: ٤٧٧

عبد الرازق، علي: ٢١٥، ٣٦٠-٣٦١

عبدّه، محمد: ٢١٥، ٢١٨، ٤٠٦

العبودية: ٢٩٧

عبودية الجسد: ٢٨٤

عبودية الروح: ٣٨٤

عبودية العقل: ٣٨٤

العبور من الأنا: ٢٣٨

عبو، سليم: ٤٣٨

العدويّة، رابطة: ٨٥

العروبة: ١٧، ٢٤، ١٣٣، ١٥٧، ١٨٩، ١٩٣، ٢٠٧، ٢٧٥-٢٧٧

٣٠٣-٣٠٩، ٣١٠، ٤٨٧

عروبة لبنان: ٢٧٥-٢٧٦

العلمانية الهنية: ٤٧٨	العزوبة: ٢٩٣
علم الظواهر: ٤٣٢	العشماوي، محمد سعيد: ٣٦٠
علم الكلام: ٨٢-٨٣، ١٢٦، ٢١٨	العظمة، عزيز: ٣٦١-٣٦٢
العلمنة: ١٥٤، ٢١٤-٢١٥، ٢٣٤-٢٣٧، ٣٩٢، ٤٧٩	العظم، صادق جلال: ٣٢
علم النفس: ٦٣، ٤٤٩، ٤٥١-٤٥٢، ٤٦٠	العقل الأخلاقي: ٣٥٣
علوم المعنى: ٣٢، ٤٥٢، ٤٦٣	العقلانية (فلسفة): ٣٩، ٤٣، ٥٣-٥٥، ٥٩، ٦١، ٩١، ٩٤-٩٥، ٩٨، ١٩٠-١٩١، ٢٠٢، ٢٠٧، ٢١٥، ٢٣٧، ٣٢٣
العمران: ٢٥، ٣٢٨-٣٢٩، ٣٩٠	٣٦٣، ٣٥٨
العولمة: ٢٤، ٤٠٠	عقل، سعيد: ٢٢٩
عون، مشير باسيل: ١١، ١٨-٢٣، ٢٩-٣٠، ٣٢-٣٣، ٣٥	العقل العملي: ٢٦، ١٠٩، ٢٠٠، ٢٣٧، ٢٩٩، ٣٥١، ٣٥٣
١٦٧، ٢٨٣، ٤٤٩، ٤٦٧-٤٦٨، ٤٨٦، ٤٩٤	٣٦٤
عيد، عبد الرزاق: ٣٦١	العقل الفلسفي: ٣٩٦
- غ -	العقل المتأدليج: ٣٩٥
غادامير، هانز جورج: ١٩، ٢٩، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٧٩-٢٨٠	العقل المعياري: ٣٦٦
غارديه، لويس: ٢٢٢	العقل النظري: ٢٦، ٢٠٠، ٣٤٩، ٣٥٣، ٣٦٤-٣٦٥، ٤٢٠
غافار، جان لوك: ٤٥٩	العلاقات الإنسانية: ٢٤٥
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: ٨٦، ٩٠، ٩٥، ١٩٨	العلاقات العاطفية: ٢٥٠، ٢٥٣، ٢٦٠
٢٠١-٢٠٣، ٢١٧-٢١٨، ٣٧٨	علاقة الأنا بالعالم: ٣٨٢
غوته، يوهان فولفغانغ فون: ٥٤	العلاقة بين التقدم والعلمانية: ٣٥٨
غورباتشيف، ميخائيل: ١١٤	العلاقة بين الثقافة والبنية: ٢٣٩
غوشيه، مارسيل: ٢٥٥	العلاقة بين المرأة والرجل: ٢٩١
غولدتسيهر، إيغناس: ٢٢٢	علاقة الدولة بالفرد: ٣٣٤
غيتون، جان: ١٣٨	علاقة الذات: ٢٦١
غيث، جيروم: ١٨-٢٠، ٢٣-٢٥، ٢٨، ٣٥، ١٠١-١٠٢، ١٠٦، ١٠٧	علاقة الذات بالغير: ٣٨٢
١٠٩-١١١، ١١٥، ٤٣٨	العلماء العرب: ٢٧٦
	علماء النفس: ٢٦٠
	العلمانية المتطرفة: ٤٧٨
	العلمانيات اليسارية: ٤٧٩
	العلمانية: ٢٤-٢٦، ٣٢، ١١٨، ١٢٩-١٣١، ١٣٨، ١٤٦، ٢٠٤، ٢٣٧، ٢٨٨، ٣٤٣-٣٥٣، ٣٥٦-٣٦٧، ٣٩٢، ٤٠٢، ٤٠٦-٤٠٧
	٤٠٧، ٤٧٨-٤٨٠، ٤٨٣، ٤٨٦
	العلمانية الصلبة: ٣٥٧، ٣٦٢، ٣٦٥-٣٦٤
	العلمانية اللينة: ٣٥٧، ٣٦٣

فلسفة الحرية: ٣٩٩

فلسفة الدين: ٣٣، ١٧٦، ٢٤٤، ٢٨٤، ٤٦٧

- ف -

الفلسفة الذاتية العنصرية: ٢٣٥

الفلسفة السكولاستيكية: ٢٦٦

الفلسفة السياسية: ٣٠٠، ٣٠٩، ٤٥٥، ٤٩٣

الفلسفة العامة: ٤٥١-٤٥٢

الفلسفة العربية المعاصرة: ٣٩١

فلسفة العلمانية: ٣٥٨

الفلسفة الغربية: ١٤، ١٨

فلسفة الفن: ٢٤٦

فلسفة القانون: ٤٥١، ٤٥٤-٤٥٥، ٤٥٨

الفلسفة القديمة: ٢٣٢، ٢٤٣-٢٤٤، ٣٦٣، ٤٢٦

الفلسفة القروسطية: ٢٣٢

الفلسفة الكانطية: ٢٣٧

فلسفة ما بعد الطبيعة: ٤٠٣

الفلسفة ما بعد - الكنطية: ٤٢٧

فلسفة المحسوس: ٢٣٨

فلسفة المعرفة: ٤٠٣

الفلسفة النقدية: ١٨

الفلسفة الهندية: ٢٣٦

الفلسفة والتربية: ٣٨٩

الفلسفة الوجودية: ١٨

الفلسفة اليونانية: ٢٣٦

الفن: ٢٥٥-٢٥٦

فوست، يوهان جورج: ٢٤٣

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد: ٢٤، ٧٥-٧٦، ٧٨،
٨١-٨٢، ٨٧، ٨٩، ٩١-٩٤، ٩٨، ٢١٥، ٢١٧-٢١٩، ٣١٣،

٤٥٥

فخري، ماجد: ١٨-٢٠، ٢٣، ٢٨، ٣٣، ٣٥، ٢١٣-٢٢٨

الفراغ الوجودي: ٢٥٧

الفردانية: ٢١-٢٢، ٢٦، ٤١-٤٣، ٦٩

فردانية الفرد: ٤٦٠

فرغوريوس الصوري (الفيلسوف): ٢١٩، ٢٢٥

فرويد، سيغموند: ٣٢٥، ٤٥٢، ٤٦٣-٤٦٤

الفِسارة الفلسفية: ٤٦٧-٤٦٨، ٤٧٢، ٤٩٤

فصل الدين عن الدولة: ٢٣٥، ٣٤٣، ٣٥١، ٣٦٥

الفكر العربي: ٢٣-٢٤، ٢٨، ٣٠-٣٣، ٥٢، ٧٤-٧٧، ٨١،

٨٥، ٩٥، ٩٨، ١٤٦، ١٦٨، ١٩٨-٢٠١، ٢٠٣-٢٠٦،

٢٠٩، ٢١٣-٢١٤، ٢١٦، ٢٢١، ٢٢٥، ٣٥٠، ٣٧٣، ٤١٥،

٤٩٣-٤٩٥

الفكر الغربي: ٢٣، ٥٢، ١٠٢، ٢١٦

الفكر الماركسي: ٣١٣، ٣٢٠-٣٢١، ٣٢٤، ٣٣٣

الفكر المثالي: ٣٢٨

الفلاسفة العرب: ٢٩، ٣٣-٣٤، ١٦٨، ٣٦٧، ٣٩٣، ٤٢٠، ٤٥٥

الفلاسفة الوجوديين: ٢٤٧

الفلسفة الإسلامية الوسيطية: ٤٥٤-٤٥٥

الفلسفة الإغريقية: ٢٣٢، ٤٧٢

الفلسفة الألمانية: ٤٦٨

الفلسفة الإنسانية: ٢٤٥، ٢٨٥، ٢٨٩، ٢٩٥، ٣٠٠

الفلسفة البعدية: ٣٨٠

الفلسفة التجريبية: ٣٩٣

الفلسفة التحليلية: ٣٥٩، ٣٦٤

الفلسفة التومائية: ١٨

٣٢٠، ٣٥٤-٣٥٣، ٤١٤، ٤١٨-٤١١، ٤٢٣-٤٣٢، ٤٤٤،

٤٥٧

الكتلة الشرقية الشيوعية: ٣٠٣

الكتلة الغربية الرأسمالية: ٣٠٣

الكرخي، معروف: ٨٥

الكرماني، أحمد حميد الدين: ٤٣٨

كرم، يوسف: ٣٩٣

كرنوفوبيا الثقافة: ٣٣٩

كلافيل، موريس: ١٤٦

الكنائس الشرقية: ٢٨٠

الكنائس الكاثوليكية: ٢٨٠

الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق: ١٤، ٢١٧-٢١٨،

٢٢٣، ٢٢٥، ٤٥٥، ٤٩١

كنغيلام، جورج: ٣٢٤

الكنيسة الكاثوليكية: ٢٣٥

الكنيسة المارونية: ٢٨٠، ٤٩٣

الكواكي، عبد الرحمن: ٢١٥، ٤٠٦

كواين، ويلارد: ٣٦٤

كوربان، هنري: ٧٨، ٤٥٥

الكوسمولوجيا (علم الكون): ٦٤-٦٥، ٦٨، ٢١٦

كونغار، إيف: ٤٤١

كونغ، هانز: ٣٦٥

الكونفشيوسية: ٢٥٥

كويري، ألكسندر: ٣٢٤

الكيانية اللبنانية: ١٧

فوكو، ميشال: ٣٢٤، ٣٧٨، ٤١٩، ٤٢٣-٤٢٢، ٤٣١، ٤٩٢

فوكوياما، فرنسيس: ٢٣٤

فويرباخ، لودفيغ: ١٢١

فيبر، ماكس: ٣٣٣، ٣٣٥، ٤٥٧

الفيثاغورية: ١٠٣، ٢١٨

فيخته، يوهان غوتليب: ١٠٨، ٢٤٣

الفيثاغورولوجيا: ٣٦٥، ٤٣٢

- ق -

قائصو، وجيه: ٣٦٩، ٤٩٥

قدسية الله: ٤٤٤

القديس بولس: ١٦٧، ٢٨٤، ٤٤٠، ٤٦٨، ٤٩٤

القديسة تريزا: ٤٣٧، ٤٤١

القديس شربل: ٢٤٤

القديس مارون: ٢٧٤

قرّي، ناصيف: ١٣٣، ٤٩٤

قضية الهوية والثقافة: ٢٦٩

قطب، سيد: ٤٠٦

قلام، جان: ١٨-٢٠، ٢٦-٢٨، ٣٢، ٣٥، ٤٤٩-٤٥٥، ٤٥٧-

٤٦٠، ٤٦٢-٤٦٦

القلق المعرفي: ٢٦٩

قنواتي، جورج شحاتة: ٢٢٢

القومية السورية: ١٧

القومية العربية: ١٧، ٣٤٤

القومية اللبنانية: ١٤٠، ١٤٥

القوميون العرب: ٣٠٣

- ك -

كيركغارد، سورين: ٤٠، ٥٤، ١٢٠، ١٣٨، ١٤٦، ٢٥٧-٢٥٩

كانط، إيمانويل: ٤٠، ٤٦، ٥١، ٥٣، ٥٥-٥٧، ١٠٢، ١٠٧-

١٠٩، ١٧٨، ٢٤٤، ٢٥٠، ٢٥٧، ٢٦٠، ٢٧٦، ٢٩٧، ٣١٨-

الكينونة: ١٣، ١٩، ٢٢، ٢٦-٢٧، ٥٨، ٦٦، ٦٨، ١٧١-١٧٣،	لينين، فلاديمير: ١١٤
١٧٧-١٧٨، ١٨١، ١٨٣، ٢٢٤، ٢٢٦-٢٢٧، ٢٥٢، ٢٨٣،	
٢٨٥-٢٩٠، ٢٩٢-٢٩٤، ٢٩٧، ٣٠١-٣٠٢، ٣٠٨-٣١٠،	
٤٣٧-٤٣٩، ٤٤٢-٤٤٤، ٤٥٤	- م -
الكينونة التربوية: ٢٨٧	
	المأمون (الخليفة العباسي): ٨٤
	ما بعد الماورائيات: ٣٨٠
- ل -	ما بعد الحداثة: ١٩، ٢٧-٢٨، ٣٠، ٢١٨، ٢٣٢، ٣٦٤، ٣٨٠،
لافيل، لوي: ٢٨٣، ٢٨٦-٢٨٧، ٣١٠	٤٥٣
اللاكائن النسبي: ٤٤٣	
اللاكائن المطلق: ٤٤٣	
لاكان، جاك: ٣٢٤	المادية التاريخية: ٢٤-٢٥، ٣١٠
اللاهوت: ٢٧، ٤٠، ٥٩، ٦٣، ١٠١-١٠٢، ١٣١، ١٣٨، ١٤٥،	المادية (فلسفة): ٩٠-٩١، ٩٧
١٥٦، ١٨١، ١٩٨، ٣٦٥، ٣٧٩، ٤٣٥، ٤٣٧، ٤٣٩-٤٤١،	ماركس، كارل: ٢٥، ٣١، ١٠٢-١٠٣، ١١١-١١٣، ١١٥، ١٢١،
٤٦٧، ٤٧٠-٤٧٢، ٤٨٤، ٤٨٦، ٤٩٢	٢٣٧، ٢٤٤، ٣١٥، ٣٢٥، ٣٢٩، ٣٣٢، ٣٤٠، ٣٧٤، ٣٨٠،
لايننتس، غوتفريد: ٢٣٦، ٢٩٧، ٤٢٩، ٤٣١-٤٣٢	٤١٨
لايرس، ديوجين: ٢٣٦	الماركسية: ١٧، ١٩، ٢٥، ٣٢، ٤٥، ٦٩، ٧٣، ٧٥-٧٦، ٧٩-
لبنان	٨٠، ٩٠، ١٠٣، ١١١، ١١٥، ١١٩-١٢١، ١٣٨، ٣١٤-
- دستور ١٩٢٦: ٢٧٩	٣١٥، ٣١٧-٣٢٧، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٦-٣٣٧، ٣٣٩-٣٤٠،
- المادة ٩٥: ٢٧٩	٤١٤، ٤١٨
- ميثاق ١٩٤٣: ٢٧١	ماريون، جان لوك: ٤٤٤
- الميثاق الوطني: ٢٧٢، ٢٧٠	الماغنا كارتا (١٢١٥): ٤٨
اللبنانية المارونية: ٢٤٠	ماكنتير، ألسدير: ٣٦٤
لخود، بسكال: ٣٨٧، ٤٦٧، ٤٩٢	مالبرانش، نيكولا: ٣٣٦
لطيف، الياس لطيف: ٧٣	مالسون، لوسيان: ٢٥٢
اللغات القديمة: ٤٥٠	
اللغة العربية: ١٧، ٢٣، ٢٩، ٣١، ١٤٠، ١٤٥، ١٨٨، ٢١٠،	
٢١٤، ٢١٧-٢١٨، ٢٢٠، ٢٢٨، ٣٠٥، ٣٤٦، ٤١٣، ٤٢٢-	
٤٢٣، ٤٢٥	
لفيناس، إيمانويل: ٤٣٨، ٤٤١	
اللوزي، سليم: ٢٧٤	
لوك، جون: ٥٧	
لومان، نيكلاس: ٤٥١-٤٥٧	

- مالك، شارل: ١٨-٢٠، ٢٣، ٢٦، ٢٨، ٣١-٣٢، ٣٥، ٣٩-٥٠،
٥٦-٥٧، ٥٨-٦٩، ٢١٣، ٢٢٢، ٣٠٢، ٤١٦، ٤٩٣
الماورائيات: ٦٥-٦٦، ١٠٨، ١١٥، ١٩٣، ٢٤٦، ٢٥٢، ٢٦٢،
٤٧٢، ٣٨٠
مبارك، يواكيم: ٤٤٥
مبدأ التشارك الكينوني: ٢٨٦
مبدأ تعادلية الجوهر والوجود: ٢١
مبدأ الأمر المطلق: ٣٥٤
متى بن يونس، أبو بشر القنائي: ١٣-١٤
المثاليّة (فلسفة): ٢٥، ٤١، ٤٣، ٥٣-٥٦، ٦٧، ٧٧، ٨٦،
٩١-٩٩، ٩٧-٩٨، ١٠٧، ١١١-١١٢، ١١٤-١١٥، ١٢١،
١٤٤، ١٨٠-١٨١، ٢٢٩، ٢٥٨، ٢٩٤، ٣٣٠، ٤٥٧
المجتمع الطائفي: ٣٩١-٣٩٢
المجتمع العلماني: ٣٩٢
المجتمع اللبناني: ١١، ١٧، ٣٥-٣٦، ١٦٨، ١٩٢، ٢٤١،
٢٦٩، ٣٠١، ٣٠٧، ٣٠٩-٣١٠، ٣٣٣، ٤٨٤
المجتمع المتعدّد: ٢٣٩، ٣٣٤
محمود، زكي نجيب: ٣٢، ٧٩، ٣٩٣، ٤١٦
المخلوقيّة: ٤٨١
المدرسة الإيقورية: ٢٣٦
المدرسة الإكليريكية: ٢٦٦
مدرسة فرانكفورت: ١٨-١٩
المدرسة الفلسفيّة الألمانية: ٢٣٠
المدرسة الفومولوجية: ٤٥٢
مدكور، إبراهيم: ٢٠٥، ٢٢٢
المرزوقي، أبو يعرب: ٣٢
المركزية الجماعية الأنانية: ٣٩٥
مرلوبونتي، موريس: ٢٦٧
مروّة، حسين: ١٨-٢٠، ٢٣-٢٤، ٢٨، ٣٢، ٣٥، ٧٣-٧٥،
٧٧-٧٩، ٨١-٨٢، ٨٥-٨٧، ٨٩-٩٧
مسألة التأويل: ٤٥٤
مسألة التعايش: ٤٨٤، ٤٨٦
مسألة التكوّن الذاتي: ٤٥٦
- مسألة تكوين القيمة: ٤٥٩
مسألة الخلق الفنّي: ٤٣٦
مسألة الشر: ٤٣٦
مسألة العيش المشترك: ٤٨٧
مسألة القداسة: ٢٤٤
مسألة المدينة (البوليس): ٤٦٨
مسائل الماوراء: ٤٠٦
مسائل المعرفة: ٣٨٨، ٤٠٣
المسكونة: ١٣، ١٣٤، ٤٠٥، ٤٦٣، ٤٨٢
المسكونيّة: ٢٨٠
المسيحية: ٢٣٥، ٣٤٠، ٤٨٧
المسيحية المشرقيّة: ٣١٠
المسيحيون العرب: ٤٨٧
المشائيّة: ٢١٨
المشرق العربي والإسلامي: ٢٣٤
مشروع التعليم الموحد: ٢٣٣
مشروع نظام الحاكمية لله: ٣٥٥-٣٥٦
مطر، سايد: ٣٩
مُطلق، ألبير: ٣٤٦
المطلق اللامتناهي: ٤٠٢، ٤٠٨
المظلومية التاريخية: ١٧
المعايشة اللبنانية: ٣٠٠، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٦-٣٠٩
المعتزلة (فرقة كلامية إسلامية): ٨٢-٨٤، ٩١، ٩٥، ٩٨،
٢٢٠، ٣٥٠
المعتصم بالله (ال خليفة العباسي): ٨٤
المعرفة الدينية: ٣٥٢، ٣٥٧

المعرفة العملية: ٣٥٢	الميتافيزيائية: ٣٣٧
المعرفة المعيارية: ٣٥١، ٣٥٣	الميتافيزيقا: ٥٤-٥٥، ٥٩، ٦٨، ١٨٤، ٢١٩، ٢٢٣، ٢٢٥،
معلوف، جوزف: ١١٧، ٤٩٢	٣٩٩، ٤٠٨، ٤١٤، ٤٢٠-٤٢١، ٤٢٩، ٤٧٣، ٤٨٩، ٤٩٤
المفهوم باختلاف المعاني: ٢٧٦	
المفهوم بالمشاركة: ٢٧٦	
المفهوم بالمعنى الأحادي: ٢٧٦	
المفهوم بالمعنى الوظيفي: ٢٧٦	
المفهوم التأملي والتأسيسي: ٤٥٢	
المفهوم التاريخي والموارب: ٤٥٢	
مفهوم الحياة الحميمة: ٤٦٠	
المقاومة المارونية: ٣٧٥	
مقاومة المشروع الإسرائيلي: ٤٨٧	
مكي، محمد علي: ٤٠٦	
مناهضو العلمانية: ٣٤٧	
منطق البرهان: ٣٧٧	
المنطق التحويلي: ٣٧٨، ٣٨١-٣٨٣	
منطق السلطة: ٣٨٩، ٣٩٦، ٣٩٨، ٤٠٤	
المنطق الصوري: ٣٠، ٣٧٣، ٣٧٦-٣٧٨، ٣٨١-٣٨٢	
المنهج الاستقرائي: ٢٤٦، ٢٤٨	
المنهج الاستنباطي: ٢٤٨	
المنهج التفكيكي: ٤٥٣	
مهدي، محسن: ٢٢٢	
الموارنة: ١٥٥، ١٦٤، ٢٧٤-٢٧٦، ٢٧٩	
المواطنة: ٤٨٧	
موت الفلسفة: ٤٢١	
موراني، أنطون حميد: ١٨-٢٢، ٢٩، ٣٢-٣٣، ٣٥، ٢٦٥-	
٢٧٨، ٢٨٠-٢٨٢	
مور، توماس: ٢٤٠	
الموضوعية: ٢٣٥-٢٣٧، ٣٢٧، ٣٤٠	
موضوعية الذات: ٣٧٥	
موضوعية المحسوس: ٢٣٦	
مونتسكيو، شارل لوي دي سيكوندا: ٣٢٨	
مونييه، إيمانويل: ١١٨، ١٢٢	
- ن -	
	النخن: ٣٩٥
	النخب الثقافية: ٣٧٣
	نخله، جان - بيار: ٢٤٥
	نساء الكهنوت: ٣٤٧
	نشأة الحضارة: ٢٥٤
	نصار، ناصيف: ١٨-٢٠، ٢٣-٢٤، ٢٨، ٣١-٣٣، ٣٥، ٥٤،
	٦٦، ١٤٥، ١٩٩، ٣٨٧، ٣٩٠-٣٩١، ٣٩٣، ٤٠١-٤٠٢،
	٤٠٤، ٤٠٦-٤٠٩، ٤٤٥
	نصر، سيد حسين: ٧٨
	نصر، سيزار: ٢٣٠-٢٣١
	النصلامية: ٢١، ٣٢، ١٤٠، ١٥٤
	النظام الديني: ٣٦٦
	النظام السياسي الاعلاماني: ٣٥٦، ٣٦٦
	النظام الطائفي: ٤٠٦
	النظام العلماني: ٣٥٦، ٣٦٦
	النظام الاعلاماني: ٣٥٥-٣٥٦
	النظام اللغوي: ٣٧٤
	نعمة، هدى: ٢٢٩
	نعيمة، ميخائيل: ١٣٨
	نعيم، جمال: ٤١١، ٤٩٢
	نقاش، جورج: ٢٧٠
	نقد الحقيقة: ٣٧١، ٣٨٤

هوسرل، إدموند: ١٨-١٩، ٣١، ١٧٠-١٧١، ١٩٣، ٢٦١،
٢٦٧، ٣٧٦، ٣٨٠، ٤١٨، ٤٢٥، ٤٢٨، ٤٣٣-٤٣٨، ٤٣٨،
٤٥٠، ٤٥٢

هوية الإنسان: ٢٤٢، ٢٨٩، ٣٠٢

هوية لبنان: ٢٧١، ٢٧٣، ٢٧٧، ٢٨٠

الهوية اللبنانية: ٣٠٠-٣٠٢

الهوية المارونية: ٢٧٤-٢٧٥

هيغل، جورج فيلهلم فريدريش: ١٨-١٩، ٥١، ١٠٢-١٠٣،
١٠٨-١١١، ١١٥، ١٢١، ١٧٨، ٢٣٧، ٢٤٣، ٢٥٨، ٢٦٦-

٢٧١، ٢٧٣، ٢٧٧، ٢٨٠، ٣٢٩، ٣٧٦، ٣٨٠، ٤١٨، ٤٣٨،

٤٤٩، ٤٦٤-٤٦٥

هيوم، ديفيد: ٩٠، ٤٢٥، ٤٢٧، ٤٣٢

- و -

الوائق بالله (الخليفة العباسي): ٨٤

الواقعية (فلسفة): ٩٠، ١٤٤

الوجدان الذاتي: ٢٧٤

الوجدان الماروني: ٢٧٤

وجود الله: ١٠٨، ٢٣٦-٢٣٧، ٢٦٥

الوجود (فلسفة): ١٤-١٥، ١٧، ٢١-٣٠، ٣٢، ٤٠،

٥١، ٥٤-٥٨، ٦٠-٦٢، ٦٧، ٦٩، ٩١-٩٢، ٩٤، ٩٦،

١٠٣-١٠٥، ١٠٧-١٠٨، ١١٢-١١٣، ١١٥، ١٢١،

١٣٥، ١٣٨، ١٤٠-١٤٥، ١٥١-١٥٤، ١٥٨-١٦١،

١٦٩، ١٧١-١٧٢، ١٧٤-١٧٦، ١٧٨-١٨٢، ١٨٤،

٢١٦، ٢٢٤، ٢٢٦-٢٢٧، ٢٤٥-٢٤٩، ٢٥١-٢٦١،

٢٦٧-٢٦٨، ٢٧٠، ٢٧٨، ٢٨٣-٢٨٦، ٢٨٨-٢٨٩،

نقد العقل: ١٠٩، ٢٣٧، ٤٠٣، ٤٢١، ٤٢٣-٤٢٧، ٤٣٠

النقد الكنطي: ٤١٧، ٤٢٠

النقد ما بعد الحداثوي: ٣٧٩

نقد المثقف: ٣٧١-٣٧٢

النقد الموجّه إلى الكنيسة: ٢٨٠

نقد النقد: ٣٧٨

نقض الفكر البنيوي: ٣٢١

نمط الإنتاج الرأسمالي: ٣٢٥

نمط الإنتاج الكولونيالي: ٣١٩، ٣٢٥، ٣٢٧

نهر، أندره: ٤٤٠

النهضة العربية الأولى: ٤٠٥

النهضة العربية الثانية: ٣٣، ٣٨٧، ٤٠٥

النهضة العربيّة الحديثة: ٣٤٣

نولدكه، تيودور: ٢٢٢

النويه، محمد: ٤٠٦-٤٠٧

نيتشه، فريدريش فيلهيلم: ٣١، ٥١، ٢٥٧، ٤١٨، ٤٢٥،

٤٣١-٤٣٢

نيدونسيل، موريس: ٢٤٣

- ه -

هانتغتون، صموئيل: ٢١٥، ٢٣٤

هانف، تيودور: ٤٥٠

هايدغر، مارتن: ١٨-١٩، ٣١، ٤٠، ٥٨-٦١، ٦٧-٦٨، ١٧٠-

١٧١، ٢٢٣، ٢٤٣، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦٦، ٤١٨، ٤٣٢، ٤٣٦،

٤٣٨-٤٣٩، ٤٤١، ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٥٤، ٤٦٨-٤٦٩، ٤٧٢،

٤٩٢، ٤٩٤

هراقليطس: ١٠٣-١٠٤، ١٣٧، ٢٣٦، ٣١٤

هنري، ميشال: ٤٣٦-٤٣٧

هوبس، توماس: ٢٣٦

هورن، جورج: ٢٣٦

وهبة، موسى: ١٨-٢٠، ٢٩، ٣١-٣٣، ٣٥، ١٤٥، ٤١١-٤١٢،

٤١٤، ٤١٦-٤١٧، ٤١٩-٤٢٠، ٤٢٣-٤٢٦، ٤٣٢، ٤٣٤

٢٩١-٢٩٢، ٢٩٥، ٢٩٧-٢٩٩، ٣٠١-٣٠٥، ٣٠٧-٣١٠،

٣٢١-٣٢٢، ٣٣٤، ٣٣٦، ٣٧٤، ٣٧٨، ٣٨٨، ٣٩١، ٣٩٣،

٣٩٨-٣٩٩، ٤٠١-٤٠٢، ٤٠٧-٤٠٨، ٤٣٣، ٤٣٦-٤٣٧،

٤٤١-٤٤٣، ٤٥٢، ٤٥٤، ٤٥٦، ٤٦٠، ٤٦٣، ٤٦٩، ٤٧٦،

٤٨١، ٤٨٤-٤٨٥

- ي -

الوجوديّة (فلسفة): ١٩، ٤٠، ٤٣، ٥٦، ١١٩-١٢١

الوحدة اللبنانية: ٢٧١، ٢٧٩

وصال الإنسان بالإنسان: ٣٠٨

وصال الإنسان بالكينونة: ٣٠٨

وصال الشرق بالغرب: ٣٠٨

وصال المسيحيّة بالإسلام: ٣٠٨

الوطنية: ٢٣٨

الوحي: ١٦، ١٩، ٢٨-٢٩، ٣٢، ٤٥، ٥٢، ٦١، ٨١، ٨٥، ٩٤،

١٢٩، ١٧١، ١٨٨، ٢٠٤، ٢١٧، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٥٢-٢٥٧،

٢٦١-٢٦٢، ٢٧٦، ٢٧٩، ٢٩٢، ٣٠٠، ٣٠٧، ٣٣٧، ٣٣٦،

٣٤٠، ٣٩٣، ٣٩٥، ٤٠١، ٤٠٧، ٤٣٣-٤٣٤، ٤٦٤، ٤٧٢،

٤٧٤، ٤٨٧

اليسار: ٢٠

اليمن: ٣١٠

يوحنّا بولس الثاني (البابا): ٣٠٠

اليونيسكو: ٢٣٤

من أخطر حقول الإنشاء الفلسفي الكتابة في مسألة الخصوصية الفلسفية في مجتمع عربي كالمجتمع اللبناني، إذ إن الفلسفة هي من الإنجازات الحضارية البالغة الدقة التي لا يتيسر للاجتماع الإنساني الفوز بها إلا إذا تضافرت عليها عوامل تهيئة وإسعاف تتصل بأسباب التمدن، والمستوى التعليمي، والتراكم المعرفي، والأصالة الخلقة. غير أن واقع الأحوال يستوجب الإنصاف في النظر إلى الفكر الفلسفي المعاصر في لبنان. ذلك بأن المجتمع اللبناني اختبر صحوة فكرية وأعدة منذ زمن بعيد، جرى الإفصاح عنها في حقول معرفية شتى، ولا سيما في حقول العلوم اللغوية والشعرية والتاريخية والدينية. ولا يخفى على أحد من أهل الاطلاع أن اللبنانيين أسهموا إسهاماً جليلاً في النهضة العربية الحديثة.

هذا الكتاب هو عصاره بحث رصين حثيث، يروم أصحابه منه الإفصاح عن اختباراتهم الوجودية والفكرية، متجنين التصنيف المتسرع والحكم السابق المتعسف، أو حتى الاشتباك النقدي، على الرغم مما تحمله أعمال أعلام الفلسفة في لبنان، الذين تناولتهم فصول هذا الكتاب، من أطروحات خلافية.

ومع ذلك، ينطوي هذا الكتاب في خلفيته الأصلية على مقاصد تتجاوز مجرد التاريخ الفلسفي لتبرز إمكانات التراكم المعرفي المخصب والتناول الفلسفي النقدي. فالبناء الفلسفي الأول الذي شيده هؤلاء الفلاسفة ينبغي أن يُنظر فيه نظراً ناقداً حتى تُستخرج منه عناصره القابلة للحياة وللاستثمار. لذلك يحفز هذا الكتاب على اشتباك فلسفي بناء ينشط بين أهل الفلسفة في لبنان وفي الوطن العربي من أجل مناقشة التصورات التي انعقدت عليها بناء هؤلاء الفلاسفة، والخلاصات التي انتهوا إليها في مختتم تحرياتهم.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقية: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb

Web site: http://www.caus.org.lb

الشن: ٢٦ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN: 978-9953-82-773-5



9 789953 827735